

Historia de los concilios ecuménicos

GIUSEPPE ALBERIGO (ED.)

G. ALBERIGO, A. MELLONI, L. PERRONE, U. PROCH,
P. A. YANNOPOULOS, M. VENARD, J. WOHLMUTH

HISTORIA DE LOS CONCILIOS ECUMENICOS

ISBN: 84-301-1199-9

Ediciones Sígueme - Salamanca 1993

CONTENIDO

SIGLAS

ACO	*Acta Conciliorum Oecumenicorum* (ed. F. Schwartz), Berlin 1914s.
AHC	Annuarium Historiae Conciliorum.
CB	*Concilium Basiliense* (ed. J. Haller), Basel 1896-1936.
ChH	*Church History.*
COD	*Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (ed. Istituto Scienze Religiose), Bologna ^{3}1973.
CPG	*Clavis Patrum Graecorum IV. Concilia. Catenae.*
CPL	*Clavis Patrum Latinorum.*
CrSt	Cristianesimo nella Storia.
DMC	*Discorsi Messaggi Colloqui* di Giovanni XXIII, Roma 1960-1963.
DS	Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum.*
EThL	Ephemerides Theologicae Lovanienses.
FZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie.
HE	*Historia Eclesiastica.*
HThR	Harvard Theological Review.
JEH	Journal of Ecclesiastical History.
JThS	Journal of Theological Studies.
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche.
MC	*Monumenta Conciliorum Generalium saeculi XV,* Wien 1857-1935.
MGH	*Monumenta Germaniae Historica.*
MHI	*Manual de Historia de la Iglesia.*
PG	*Patrologia Graeca,* ed. Migne.
PL	*Patrologia Latina,* ed. Migne.
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique.
RTL	Revue Théologique de Louvain.
ThPh	Theologie und Philosophie.
VC	Vigiliae Christianae.
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte.
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie.
ZNW	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft.

PROLOGO

Los concilios ecuménicos en la historia

Giuseppe Alberigo

La celebración de grandes asambleas conciliares va dibujando una línea que atraviesa en profundidad toda la historia secular cristiana. Nacidos espontáneamente, sin que se hubiera previsto ningún proyecto, los concilios —bajo la influencia, entre otras cosas, de los prestigiosos «modelos» del sanedrín hebreo y del senado romano— son una de las manifestaciones más interesantes y significativas de la dinámica de comunión a nivel intereclesial, que caracteriza al cristianismo de los primeros siglos y que no cesa de animarlo. La opinión más acreditada ve el núcleo germinal de la praxis sinodal, que empezó a florecer en el siglo II, en los encuentros de los obispos de una misma región, a fin de sancionar con la consagración la designación de un nuevo obispo por parte de una comunidad local.

La cronología de los concilios, al menos la de los de mayor importancia, es discontinua y podría dar una impresión de oportunismo. En realidad recalcan casi siempre los momentos de significado más denso de la vida de la gran Iglesia. Y, además, junto a su celebración es indispensable tener en cuenta sus periodos, a veces prolongados, de preparación y los de aplicación y recepción, a menudo bastante largos.

Es sorprendente ver cómo los concilios suscitaron casi siempre una intensa atención en el pueblo llano, a pesar de que su participación directa en las asambleas fue casi siempre externa y marginal. Los trabajos conciliares y las vicisitudes de la fase posconciliar engendraron habitualmente una aguda expectativa y una verdadera sacudida, cargada de esperanza.

Estos datos escuetos pueden ayudar a comprender cómo la fisonomía de los concilios, y sobre todo de los concilios de ámbito y de significado extralocal, siguió siendo —y en notable medida, lo es todavía— bastante fluida.

Por un lado, los grandes concilios de la antigüedad, reunidos por la iniciativa de la autoridad imperial y celebrados bajo su sombra, tuvieron su caracterización en el cauce de la tradición del cristianismo oriental de lengua griega. Aparecen en ellos tres elementos: en primer lugar, la concentración primordial en la formulación de las «profesiones de fe» *(oroi);* unas profesiones que están inspiradas en la necesidad vital de «dar cuenta de la fe», aunque están condicionadas en gran medida por la confrontación con las corrientes

heréticas; a las profesiones se añaden algunas normas disciplinares para la vida interna de las comunidades *(canones)*. En segundo lugar, la participación en las tareas conciliares se muestra «abierta» tanto a los teólogos como a los laicos, aunque es esencial (pero no exclusiva) la intervención de los obispos, y poco a poco se convirtió en *conditio sine qua non* la participación de los cinco patriarcas apostólicos *(pentarchia)*. Finalmente, constituye un factor de especial importancia la participación de representantes de los ambientes monásticos, dado su creciente prestigio espiritual y social.

Tras la ruptura de la comunión entre oriente y occidente, los concilios generales de la edad media presentan una fisonomía sustancialmente distinta, no sólo por estar limitados a la Iglesia latina —con las estériles excepciones del II concilio de Lyon y el concilio de Florencia—, sino también por otros aspectos significativos. En primer lugar hace su aparición, de una forma cada vez más consistente, una acepción abstracta de la *fides* entendida como *doctrina* y como *veritas*, formulada y definida conceptualmente. Se trata de una orientación que encuentra pronto en la teología escolástica su propia dimensión científica autorizada. A su vez, las normas para la disciplina de la comunidad se transforman en una verdadera legislación social, destinada a regular aspectos cruciales de la vida de la «cristiandad» (propiedades, procedimientos judiciales, matrimonio, etc...). El derecho canónico adquiere así una centralidad eclesial, desconocida en el primer milenio. Además, la participación en estos concilios «papales» es seleccionada prudentemente por el papa, que es el que decide a qué obispos hay que convocar y a quiénes no; en ellos tienen un peso siempre notable los cardenales, aunque no sean obispos. Sin embargo, el papel más decisivo le corresponde a los representantes de las órdenes mendicantes, debido a su inesperado pero imponente éxito. Con el tiempo los religiosos participan también en los concilios como exponentes de las prestigiosas *Universitates studiorum*.

En estos siglos los concilios desempeñan sobre todo la función de asambleas representativas de la cristiandad occidental; por consiguiente, el emperador y los soberanos más importantes juegan un papel considerable, interviniendo en primera persona (como en el caso bien conocido de Segismundo en Constanza y en Basilea) o mediante plenipotenciarios.

Cuando en Trento se reunió un nuevo concilio general, ya se había consumado la división de la Iglesia occidental. De hecho, la participación se limitó a los obispos y a los teólogos en comunión con Roma; la influencia del papa, mediante el cardenal-nepote (¡en el último periodo Carlos Borromeo!), la del emperador, la del rey de Francia y luego también la del rey de España, fue muy importante; se añade finalmente el peso inédito de los superiores generales de las nuevas congregaciones —en primer lugar los jesuitas— que refuerza el prestigio de los abades monásticos y de los generales de los mendicantes, admitidos en el concilio con pleno título, es decir, con derecho a voz y a voto.

Por primera vez en Trento se formaliza, incluso como criterio de los trabajos conciliares, la alternancia entre temas de «fe», a propósito de los cuales se concluyen los debates con la aprobación de formulaciones teológicas que responden a las cuestiones planteadas por los protestantes, y los problemas de «reforma», a propósito de los cuales se votan disposiciones disciplinares dirigidas a eliminar los abusos y la decadencia eclesiástica. El binomio *fides et mores* adquiere de este modo una autoridad que se conservará durante toda la época de la Contrarreforma, convirtiéndose en el esquema rígido de clasificación de los temas eclesiales.

Cuando tres siglos más tarde se celebre el concilio Vaticano I, se prepararán proyectos de resoluciones según este esquema bipartito. Es sabido que de hecho el concilio se limitó sólo a una parte de los temas doctrinales; la suspensión de 1870 impidió que se trataran los temas relativos a las «costumbres» y, en consecuencia, se destacó sobre todo el papel de las dos únicas constituciones dogmáticas que se aprobaron. Desde el punto de vista de la participación, el Vaticano I estuvo bajo la hegemonía de la autoridad papal; sobre

esta base se decidió la admisión de los vicarios apostólicos que estaban al frente de los territorios de misión y desprovistos del carácter episcopal. Pero también fue interesante el debate que se desarrolló en vísperas de la convocatoria, sobre la admisión o no de los obispos «titulares», es decir, dotados del carácter episcopal, pero privados de responsabilidad pastoral. También ellos acabaron siendo admitidos. Finalmente, decae la influencia y sobre todo la participación de los poderes políticos y en general de los laicos: el Vaticano I es quizás el único concilio exclusivamente «eclesiástico».

El Vaticano II, por su parte, prescinde del binomio doctrina-disciplina y no se convocó para reaccionar contra las desviaciones doctrinales; está más bien bajo la idea de que es necesario un «aggiornamento» global de la Iglesia en respuesta a los signos de los tiempos y a las grandes modificaciones de la sociedad contemporánea. En consecuencia, la elección de los temas que trata el concilio está determinada por la búsqueda de un contacto renovado con las fuentes *(Dei Verbum* y *Lumen gentium),* de una relación fraternal con la sociedad humana *(Gaudium et spes)* y con las otras Iglesias cristianas *(Unitatis redintegratio).* También la composición de la asamblea conciliar, formalmente convocada por el papa según la tradición católico-romana, muestra síntomas significativos de modificación, ya que comprende a un centenar de «observadores» delegados de las Iglesias no católicas y también a algunos párrocos y simples laicos.

Esta visión sintética y necesariamente esquemática de la realización concreta en la historia de los concilios ecuménicos y generales permite algunas constataciones. La primera se refiere a la composición de los concilios que conoció ininterrumpidas variaciones. La permanencia de la participación episcopal constituye su núcleo estable, en torno al cual se agregan miembros eclesiásticos y laicos, representantes políticos y eclesiales, que cambian según los periodos históricos, los contextos culturales y las concepciones eclesiológicas dominantes. Los intentos de esquematizar los criterios de participación son en este aspecto totalmente insatisfactorios. No corresponde a la verdad de los hechos el que sólo los obispos tengan título para decidir en materia de fe ni el que los participantes puedan distinguirse entre «los que tienen derecho» y «los admitidos»; la misma distinción basada en el derecho a tener o no voz y voto es inadecuada, como indica por ejemplo el peso determinante que tuvieron muchas veces los teólogos, a pesar de no tener derecho a voto (y a veces ni siquiera a la palabra), y los poderes políticos.

En su variedad y disparidad, los concilios coinciden en que son un acontecimiento (a veces significativo, a veces insulso) complejo y flexible, en el que concurren diversas fuerzas y corrientes, cuyas decisiones expresan el grado de conciencia histórica y de coherencia evangélica de la Iglesia (o de una parte de la Iglesia) en un tiempo determinado. Un análisis de visión amplia induce a reconocer que el peso de la participación en los trabajos no depende rígidamente del título de admisión al concilio ni es tampoco proporcional al mismo. Parece ser que sólo *a posteriori* puede reconocerse de forma definitiva la cualidad de «miembro» de cada concilio; más aún, históricamente nos encontramos con participaciones diferenciadas, pero todas ellas esenciales para la existencia del concilio.

La segunda constatación se refiere a la fisonomía de los concilios. También ésta parece flexible en el largo periodo recorrido, en relación con la función histórica que desempeña cada asamblea. Los cuatro primeros concilios ecuménicos, que muchas veces los padres compararon con los cuatro evangelios, consolidaron y robustecieron esencialmente la fe de la Iglesia naciente en una relación dialéctica con la cultura clásica. Los concilios generales de la edad media se empeñaron más bien en la reglamentación de la *societas christiana* del occidente; Trento y el Vaticano I, finalmente, optaron por defender el catolicismo romano de las tesis de los reformadores y de las amenazas de la cultura secularizada, dando paso eminentemente a una teología «anti».

Por su parte, el Vaticano II se caracteriza por su marcado compromiso «pastoral», entendido como superación de la larga etapa de repliegue de la Iglesia frente a la sociedad y de condenaciones de los adversarios (en efecto, el concilio se abstiene, no sólo de anatemas, sino también de definiciones).

Un aspecto crucial, sobre todo desde el punto de vista de las diversas Iglesias cristianas, es el que se refiere a la «ecumenicidad» de los concilios. Con esta expresión se indica la extensión universal de la representatividad de una asamblea y, en consecuencia, la extensión de la normatividad canónica de sus decisiones. En realidad, la «ecumenicidad» ha sido casi siempre una autocalificación, o bien una aspiración, o bien finalmente una calificación *a posteriori*. Los concilios convocados y presididos por el emperador bizantino (Nicea, Efeso, Calcedonia) recibían por eso mismo esta calificación; otros la obtuvieron más bien sólo mediante un reconocimiento sucesivo (Constantinopolitano I); otros (los de Letrán) adoptaron la calificación más modesta de «generales»; otros finalmente (Trento, Vaticano I y II) utilizaron esta designación a partir de la convicción de que el catolicismo romano es la única verdadera Iglesia. El IV concilio de Constantinopla constituye también desde este punto de vista un caso anómalo.

Las principales tradiciones del cristianismo tienen concepciones muy distintas no sólo de la ecumenicidad, sino —más en general— del concilio. Sobre todo en lo que se refiere tanto al origen de la autoridad conciliar como a la organización interna del concilio y al efecto de sus decisiones, existen divergencias. La tradición de la ortodoxia oriental reconoce sólo los siete primeros concilios —del Niceno I al Niceno II— y le cuesta admitir la posibilidad efectiva de un nuevo sínodo pan-ortodoxo. La tradición reformada occidental tiene posiciones vacilantes, tanto sobre los concilios del pasado como sobre los requisitos para un futuro concilio ecuménico. A su vez, la tradición católico-romana ha puesto el acento, sobre todo a partir de la edad media tardía, en la referencia al papa, al que se le concede la dirección del concilio (convocatoria, determinación del reglamento y del orden del día, traslado, clausura). Más aún, según algunos —pero en contra del Vaticano II— la misma autoridad conciliar dependería de la papal y de todas formas le correspondería al papa dar eficacia vinculante a las decisiones de la asamblea.

La evolución histórica parece estar caracterizada por una reducción progresiva de la ecumenicidad de los concilios —de universales a occidentales, de occidentales a romanos— y también de su horizonte. La hegemonía del servicio a la fe vivida de la comunidad parece que ha sido paulatinamente sustituida por la funcionalidad al servicio de la institución eclesial. Así, por ejemplo, de vez en cuando varía no sólo el objeto de los concilios, sino su misma aproximación al misterio de la revelación y a la condición eclesial concreta.

* * *

La historiografía de los concilios oscila entre grandes obras —como la insustituible *Histoire des Conciles* de Hefele-Leclerq (1907-1921)— y las síntesis más ágiles —la más afortunada es la *Breve historia* de Jedin (1960; ed. cast.: [3]1963). Durante nuestro siglo el estudio de los grandes concilios ha conocido una notable fortuna, casi una nueva primavera, después de la del siglo XVI, emprendida por el Tridentino, y la documentada por la inmensa publicación de las fuentes dirigida por Mansi entre 1759 y 1798. Una primavera caracterizada por la edición, críticamente cuidada, de las fuentes: desde las relativas a los concilios antiguos (E. Schwartz) hasta las del concilio de Trento (Görresgesellschaft) y el concilio de Florencia (Pontificio Instituto Oriental).

Han sido aportaciones no sólo válidas y —al menos en el caso del concilio de Trento— decisivas, sino además inconscientemente preparatorias de la nueva etapa de interés por

los concilios que se abriría en los años sesenta, tras el anuncio de la celebración de un nuevo concilio dentro de la Iglesia católica. Es innegable que la historia del concilio de Trento de Jedin (1950s), así como la del concilio de Florencia de Gill (1959) han contribuido a crear un clima de atención al significado de las grandes asambleas conciliares, precisamente cuando la teología católica más acreditada afirmaba que con la solemne proclamación de las prerrogativas papales de 1870 podía considerarse agotada la función de los concilios.

El anuncio del Vaticano II, su celebración y finalmente el comienzo del periodo de recepción han favorecido el interés los concilios y por su historia, subrayado además por la publicación en 1962 de una edición manual de todas las decisiones de los concilios ecuménicos *(Conciliorum Oecumenicorum Decreta,* obra dirigida por el Instituto para las Ciencias Religiosas de Bolonia), y a partir de 1968 por una revista científica especializada *(Annuarium Historiae Conciliorum,* Paderborn). Finalmente, está en curso una edición monumental de las fuentes relativas al Vaticano II, dividida en tres series relativas a la fase ante-preparatoria (1959-1960), preparatoria (1960-1962) y conciliar (1962-1965).

Los problemas críticos que presenta la historia de los concilios son múltiples y varían según las épocas y a menudo de concilio a concilio. Por ejemplo, resulta problemático para los concilios antiguos discernir las verdaderas y propias decisiones de otros actos de naturaleza diversa. Igualmente, es difícil para muchos concilios medievales distinguir entre las decisiones de la asamblea y las del papa que la presidía. La misma cronología presenta problemas discutidos, sobre todo a la hora de determinar el periodo de incubación de cada concilio y el periodo de recepción de sus decisiones. Todavía es más delicada la elección de criterios hermenéuticos para interpretar el significado de las decisiones de un concilio. La pérdida (Nicea) o la precariedad de los protocolos de los trabajos conciliares (concilios medievales), o incluso —como en el caso del concilio de Trento— su prolongada indisponibilidad ha favorecido la afirmación de una hermenéutica que, prescindiendo del contexto histórico y asambleístico de las decisiones y de la naturaleza del acontecimiento conciliar que las expresó, se encerraba en una interpretación jurídico-formal (este tipo de hermenéutica ha presidido por mucho tiempo la Congregación romana del concilio).

El presente volumen ha sido concebido y realizado tomando nota de los problemas que acabamos de señalar. Ha parecido imprescindible recurrir a una colaboración internacional de especialistas de los diversos periodos, tomando como referencia la lista de los concilios «ecuménicos» recogida por la tradición católico-romana.

I

DE NICEA (325) A CALCEDONIA (451)

Los cuatro primeros concilios ecuménicos
Instituciones, doctrinas, procesos de recepción

Lorenzo Perrone

1
Camino de Nicea (325)

Premisa: La primacía de los cuatro primeros concilios ecuménicos

Entre los siete concilios de la antigüedad cristiana que se siguen acogiendo como ecuménicos por la mayor parte de las Iglesias, destacan por su autoridad doctrinal y por su importancia histórica los cuatro primeros, desde Nicea (325) hasta Calcedonia (451). La primacía que se les reconoce se deriva sobre todo del hecho de que formularon los dogmas fundamentales del cristianismo, en relación con la Trinidad (concilio I de Nicea y I de Constantinopla) y con la encarnación (Efesino y Calcedonense). Por eso, ya desde Gregorio Magno (*Ep.* 1, 25) fueron vistos, junto con los evangelios, como la piedra cuadrangular puesta como fundamento del edificio de la fe. No se trata sólo de una visión teológica que brota a lo largo de un proceso secular de recepción y que contribuye a engrandecer y a poner bajo una nueva luz el dato original. La centralidad de los primeros concilios se comprende también en el contexto más amplio de la Iglesia antigua, donde asumen la función de puntos nucleares de una época: existe una serie de fenómenos y de problemas que converge y encuentra su cauce y su solución en los concilios, mientras que éstos marcan a su vez el comienzo de nuevos desarrollos, destinados a incidir profundamente en la vida eclesial.

Sin duda, el grupo de los cuatro primeros concilios ecuménicos se caracteriza por una real continuidad histórica, y representa por eso mismo, también bajo este aspecto, una unidad consistente. Sin embargo, no se pueden ignorar las censuras que surgen en su interior y que inducen a una especie de división o de simetría entre los dos primeros concilios y los otros dos. Nicea y el Constantinopolitano I trazan la línea de la elaboración trinitaria, fijando así el marco para la evolución dogmática posterior; establecen además las premisas esenciales para la organización eclesiástica de la pentarquía (el régimen de los cinco grandes patriarcados con su jerarquía interna), sancionada luego en Calcedonia. Así pues, por un lado, se sitúan principalmente en el cauce de la reflexión teológica y del régimen eclesiástico del siglo IV; por otro, anticipan de forma más o menos aproximativa los sucesos posteriores. A su vez, Efeso y Calcedonia delimitan una primera fase de las controversias cristológicas, que desde los comienzos del siglo V se prolongarán hasta finales del siglo VII. De esta manera, se inscriben —aunque sean como momentos distintos— dentro de una trayectoria que se prolonga al menos hasta el III concilio de Constantinopla (680-681) y que parece incluso dejar huellas en las peripecias del mismo II concilio de Nicea (787).

Además, hay que tener presente otras diferencias significativas, especialmente en lo relativo al estatuto formal y —podríamos decir— la tipología de estos concilios. Así, el concilio del año 381 no es propiamente en su origen un concilio ecuménico, sino que

llega a serlo en virtud de la recepción de que es objeto a partir de Calcedonia. Tampoco puede hablarse, desde un punto de vista estrictamente histórico, de «un» concilio de Efeso, ya que en el año 431 se enfrentan y combaten entre sí dos asambleas opuestas. De nuevo, será la recepción la que confiera al concilio de Cirilo la patente de ecumenicidad. Finalmente, aunque Nicea y Calcedonia constituyen bajo varios aspectos dos modelos de concilios afines, hay que recordar sin embargo la posición eminente del primer concilio, una especie de «canon en el canon». Mientras que la autoridad de Nicea se mantiene como indiscutible ya a comienzos del siglo V, convirtiéndose en la medida por excelencia de la ortodoxia, Calcedonia será discutido durante mucho tiempo y su recepción sólo podrá afirmarse definitivamente con el sexto concilio ecuménico.

Por tanto, es evidente que los cuatro primeros concilios, a pesar de presentar aspectos, estructuras y problemáticas comunes, ni deben considerarse como realidades perfectamente homogéneas entre sí, ni tampoco pueden decirse totalmente cerrados en el acto de su celebración. De hecho, su conclusión, en cuanto que implica factores históricos de impacto más inmediato, se retrasa en el tiempo, confiriendo progresivamente a los concilios una densidad distinta y haciendo destacar progresivamente las virtualidades insertas en ellos. Esto implica necesariamente, para una reconstrucción histórica que pretenda de algún modo ser adecuada, la inclusión de la perspectiva que ofrece la recepción. Por lo demás, precisamente a la luz de esa reconstrucción, en los concilios posteriores a Nicea se vislumbran motivos importantes de la autocomprensión manifestada por esos mismos concilios sobre su naturaleza y sus objetivos. De esta forma las nuevas formulaciones doctrinales llegan a justificarse ante todo como una interpretación de la fe nicena, la cual, aunque considerada como la plena expresión de la fe de la Iglesia, aparece sin embargo necesitada de precisiones y de aplicaciones ulteriores, en relación con los diversos momentos históricos, cuando se perfila el peligro de la herejía.

De los concilios locales al concilio «universal»

En el origen de esta cadena, en la que un concilio se va insertando sucesivamente como un nuevo eslabón, tenemos con el Niceno I un episodio que destaca del contexto de la vida sinodal de la Iglesia antigua, tal como se había ido desarrollando desde sus comienzos un tanto oscuros, en la segunda mitad el siglo II, con ocasión de la crisis montanista (Eusebio de Cesarea, HE V, 16, 10). La institución del «concilio ecuménico» que nace con Nicea —aunque también es una expresión de la misma praxis conciliar que se fue desarrollando cada vez más a lo largo del siglo III—, constituye un salto cualitativo respecto al pasado. Si se prescinde del llamado «concilio apostólico» que nos recuerda Hech 15 (significativo, por otra parte, en la historia de los concilios antiguos, más como modelo ideal que como precedente histórico significativo), ninguna otra asamblea eclesial anterior al 325 pudo exhibir una autoridad y una representatividad similar a la de Nicea.

Esto no significa que antes de esa fecha faltasen motivos para una forma parecida de autogobierno en la Iglesia antigua. De hecho, a finales del siglo II la controversia sobre la celebración de la pascua, iniciada por el papa Víctor I (189?-198/199?), que criticaba el uso cuartodecimano difundido en las Iglesias del Asia menor, había dado lugar a reacciones anticipadamente «ecuménicas». Sin embargo, aunque el problema se prestaba a una discusión generalizada —como de hecho se hizo—, ésta no se llevó a cabo a través de un concilio general de las Iglesias, sino mediante sínodos locales (Eusebio de Cesarea, HE V, 23-25). Las estructuras de gobierno y los modos de la comunión eclesial continúan tan sólidamente arraigados en el horizonte de la Iglesia local y del rico pluralismo manifestado en ella, que incluso en el siglo III no surge todavía una instancia representativa «universal». Sin embargo, en este periodo, especialmente en donde la experiencia sinodal es una costumbre bastante difundida (como ocurre en el Africa romana, antes y después

de Cipriano), se empieza a tomar conciencia de que, precisamente en el marco de acentuada autonomía del obispo local y de su comunidad particular, el concilio es la única posibilidad para dar expresión a la unidad de la Iglesia. Por otra parte, el elemento sinodal tampoco está ausente allí donde van surgiendo instancias eclesiales de alcance regional o suprarregional, como ocurre con las «Iglesias-madre» de Roma, en Italia, y de Alejandría, en Egipto. Aquí se perfila ya la dialéctica entre las reivindicaciones primaciales de las sedes mayores, especialmente del obispo de Roma, y los poderes del concilio, no sólo local sino también más tarde universal, aunque esta dialéctica permanezca en estado latente para muchos de los concilios ecuménicos antiguos.

La rica experimentación que se observa durante el siglo III, con sus tipologías ampliamente diferenciadas de concilios, asienta algunos de los presupuestos más directos para la realización del primer concilio ecuménico. Las cuestiones disciplinares se convierten en el tema privilegiado, si no exclusivo, de los sínodos. Asoman también explícitamente las auténticas temáticas doctrinales y en el sínodo antioqueno de 268-269 —en donde el obispo de la ciudad, Pablo de Samosata, fue condenado por sus tesis en materia de cristología— la institución conciliar asume el carácter de una «instancia procesual». Entre las diversas modalidades adoptadas hasta entonces, era ésta precisamente la figura sinodal a la que apelaron de ordinario en su praxis los concilios ecuménicos de la antigüedad. Por una parte, la manifestación de una orientación doctrinal, percibida como divergente respecto a la tradición y por tanto como motivo de desgarramiento de la unidad de la Iglesia; por otra, una reacción de condena y de rechazo, que se lleva a cabo mediante un juicio de la doctrina rechazada o incluso mediante el proceso de sus promotores: son éstos los polos principales de la dialéctica que atraviesa los primeros concilios. Por otra parte, si es verdad que los aspectos dogmáticos saltan al primer plano en los concilios desde Nicea hasta Calcedonia, no agotan sin embargo toda su actividad y todo su alcance. Junto a las definiciones doctrinales se elabora también una legislación canónica que tiene a veces, un gran peso.

Sin embargo, el aspecto procesual del momento sinodal y la normativa disciplinar promovida por los concilios adquieren toda su eficacia solamente en presencia de unas circunstancias históricas radicalmente distintas. Esta condición favorable a la consolidación y a la extensión de la instancia sinodal se da, en tiempos de Constantino, con el paso de la persecución a la tolerancia del cristianismo y por tanto al comienzo cada vez más decisivo de un régimen de cristiandad. La realidad eclesial se convierte también en objeto de la política del emperador, que ve en la Iglesia un elemento fundamental de su proyecto de gobierno. Entonces el concilio deja de ser una estructura interna de la Iglesia, expresión de su comunión de fe y de disciplina, para transformarse en un instrumento para la actuación del nuevo papel público de que está investida, como sostén del bienestar y de la unidad del Estado.

Pero este proceso, con todas las ambigüedades de que está cargado, no se consolida en una tipología uniforme. Aunque las fuerzas que actúan sobre la institución conciliar, en el contexto del imperio cristiano antiguo, siguen siendo idénticas en gran medida, su diversa combinación a tenor de las situaciones históricas puede dar origen a figuras sinodales distintas.

El emperador Constantino y la institución conciliar

Aunque la acción del emperador en favor del cristianismo se desarrolló en varios ámbitos, ninguno de ellos se resintió tan profundamente de su intervención como la vida conciliar. A partir de Constantino la institución sinodal obtiene un reconocimiento jurídico concreto y sus decisiones tienen efecto en las leyes imperiales. El carácter público de las asambleas eclesiásticas queda subrayado, en particular, por el hecho de que el emperador

se atribuye también la función de convocar los concilios, al menos los de interés más general, de definir las modalidades de participación y de desarrollo del mismo, y de dar finalmente una sanción legal a sus decisiones.

La transformación de la instancia conciliar en órgano del Estado, que se cumplirá y se manifestará ya sustancialmente con el Niceno I, estuvo preparada por las peripecias ligadas al primer conflicto eclesial con el que tuvo que enfrentarse Constantino, apenas se afianza su poder en occidente y se produce con él el giro hacia el cristianismo. En abril del año 313, la crisis que perturba a la Iglesia africana por causa de la criticada elección de Ceciliano como obispo de Cartago, movió a sus opositores, seguidores de Donato, a apelar al emperador. Se le pide que ponga la disputa en manos de un tribunal imparcial, señalado por los mismos donatistas en los obispos de la Galia. Constantino prefiere inicialmente delegar el examen del caso al obispo de Roma, Milcíades (310-314), pero dándole normas concretas sobre sus modalidades (Eusebio de Cesarea, HE X, 5, 19-20). No está claro si el emperador pensaba en una sede judicial comparable a las que preveía el derecho procesual romano. De todas formas, Milcíades entendió este procedimiento en los términos, más familiares para él, de un sínodo y se comportó de manera consiguiente, ampliando el número de los jueces.

Después de que el sínodo romano (2-5 de octubre del 313) emitiera una sentencia favorable a Ceciliano, los donatistas, insatisfechos por la forma con que se había desarrollado el juicio, renovaron su petición a Constantino, que compartió su idea de un nuevo examen y convocó por propia iniciativa en Arles, para agosto del año 314, a los obispos del territorio del imperio que él controlaba (Eusebio de Cesarea, HE X, 5, 21-24). entre los que se encontraba también el papa Silvestre (314-335). Este se hizo representar por cuatro legados, inaugurando con ello la práctica que seguirán habitualmente los obispos de Roma respecto a los concilios antiguos.

Aunque no es exacto hablar del concilio de Arles como del primer «concilio ecuménico», no cabe duda de que con él se dio por primera vez por lo menos una instancia representativa de la Iglesia occidental en su conjunto. No resulta sorprendente que el concilio, aun manifestando su autonomía tanto respecto al emperador como respecto al papa, precisamente en virtud de su situación geográfica, reservara un trato de reverencia especial a este último, a quien encomendó la tarea de publicar sus decisiones, garantizando particularmente la recepción de los cánones. El episodio de Arles, sin duda alguna instructivo respecto a aquella dialéctica papa-concilios que parece ser típica de la Iglesia occidental, merece destacarse sobre todo por el carácter aparentemente pacífico de la intervención imperial. La decisión de Constantino, aunque seguía dejando espacio a una independencia de juicio y a un control autónomo de la asamblea sinodal, creaba de hecho la institución del «sínodo imperial», sin que en la Iglesia se manifestara ninguna reacción ante semejante innovación.

Por otra parte, la conducta de Constantino estaba en conformidad con las ideas de la antigüedad, que reconocían al emperador una responsabilidad especial en materia religiosa. Esta imagen del soberano como *pontifex maximus* pasará también al cristianismo, dominando durante siglos la visión del *basileus*. Por ese mismo motivo pareció también indiscutible el paso análogo de Constantino que, un decenio más tarde, dio origen al primer concilio ecuménico, cuando el emperador tuvo que enfrentarse en el año 324 con una cuestión mucho más grave y desgarradora que el cisma donatista.

El desarrollo de la reflexión trinitaria antes de Nicea

Una vez derrotado Licinio y unificado el imperio bajo su cetro (324), Constantino vio comprometida la paz religiosa, y con ella aquella concordia del organismo civil que tanto le preocupaba, debido a la controversia que había surgido unos años antes en

Alejandría y que luego se extendió a las otras Iglesias de oriente, en torno a las ideas trinitarias de Arrio (260?-337?). Las razones inmediatas y las circunstancias precisas del conflicto que se planteó entre el presbítero alejandrino y su obispo Alejandro (312-328) no son fáciles de aclarar, ya que muchos de los elementos del trasfondo teológico, que los investigadores suponían hasta ahora, resultan hoy poco seguros. De todas formas, podemos considerar esta disputa doctrinal —referida al problema de la relación entre el Hijo o *Logos* de Dios y Dios Padre— como el punto de llegada de una reflexión que había durado más de dos siglos, especialmente dentro del cristianismo oriental.

En este ambiente, que alcanzó muy pronto un gran florecimiento intelectual, habían aparecido a lo largo de los siglos II y III diversos esbozos de un pensamiento cristológico que intentaba dar cierta organicidad a los puntos contenidos ya en el nuevo testamento, en donde la función atribuida a Jesucristo en el plano de la salvación va acompañada de su reconocimiento como Hijo de Dios preexistente. Al declarar que el Crucificado y el Resucitado era la persona misma del *Logos*, en comunión con el Padre desde toda la eternidad y artífice junto con él de la obra de la creación, nacía la exigencia de explicar los términos de esa relación. Entre los diversos intentos se había ido imponiendo un modelo cristológico que, adoptando con el evangelio de Juan el concepto de *Logos*, recurría a una categoría fundamental para la filosofía helenista. Efectivamente, gracias a ella se había intentado resolver el problema de la relación entre Dios y el mundo, introduciendo la noción de un ser intermedio, capaz de colmar el abismo que separa la realidad divina, transcendente e inmutable, del cosmos mudable y finito. En su versión cristiana, la idea del *Logos* se había identificado con el Hijo preexistente y mediador de la creación.

La teología del *Logos* tendía entonces a ver la relación entre el Padre y el Hijo como una relación de subordinación del segundo al primero, convencida de que por este camino no se comprometía el dogma de la unidad de Dios. No obstante, la idea del *Logos*, tal como se aplicaba en las cosmologías filosóficas, en donde servía de base a la afirmación de la eternidad del mundo, llevaba consigo una dificultad no pequeña para el pensamiento cristiano de la creación. Por otra parte, si el mundo no es eterno, la acción del *Logos* como mediador y revelador ¿es limitada en el tiempo, en relación con las criaturas?; y entonces ¿hay que considerarlo como no coeterno con el Padre? En línea con este planteamiento, Orígenes, autor del esfuerzo sistemático más atrevido que se había llevado a cabo en la teología cristiana anterior a Nicea, tuvo que enfrentarse precisamente con estas dificultades, pero su solución tropezó muy pronto con fuertes resistencias y finalmente fue rechazada por la Iglesia antigua. Para evitar el riesgo de sostener la no-eternidad del *Logos*, Orígenes ideó la doctrina de la preexistencia de las almas, que implicaba la noción de una creación eterna. Sin embargo, al ser puesta en entredicho esta doctrina, se agudizó el problema derivado de la estrecha correlación entre el *Logos* y la creación, es decir, si el *Logos* entraba en la categoría de lo creado. Arrio dio a este problema una respuesta positiva, suscitando así las controversias que llevarían a la definición de Nicea.

Con todo, en la evolución de las doctrinas sobre la Trinidad el capítulo representado por Orígenes merece ser recordado también por la aportación que dio a la fijación de un esquema y de una terminología trinitaria. Su aportación consistió esencialmente en la distinción de las tres hipóstasis divinas del Padre, el Hijo y el Espíritu santo. Este sistema de relaciones entre las hipóstasis de la Trinidad ofrece el cuadro para el desarrollo teológico de la Iglesia griega y ofrece un antídoto contra el peligro monarquiano y sus variantes (como el modalismo y el patripasianismo), que acentúan excesivamente la unidad de Dios hasta comprometer las diferencias hipostáticas. Por otro lado, la doctrina origeniana de las tres hipóstasis supone también un problema terminológico, que anticipa en parte las complicaciones posteriores a Nicea, ya que se habla también en ella de tres *ousiai* («esencias» o «sustancias», que pueden entenderse en sentido genérico o individualizado)

o de tres *pragmata* («realidades» o «seres»), dando lugar a la sospecha de triteísmo, especialmente a los ojos de la Iglesia occidental muy atenta a una visión unitaria de la divinidad y por eso mismo poco sensible a las seducciones de la teología «pluralista» de tradición origeniana. Además, al subrayarse la distinción hipostática, se planteaba el problema de cómo garantizar la unidad de Dios. Afirmando a Dios Padre como único principio (y, al menos en este sentido, acogiendo la instancia monarquiana), era difícil mantener la unidad del ser de Dios para los que reconocían las tres hipóstasis, sin recurrir a un modelo subordinacionista (el Padre, el Hijo y el Espíritu dispuestos en un orden decreciente, en analogía con los modelos cosmológicos de la filosofía contemporánea).

La controversia sobre el arrianismo

El esquema trinitario elaborado por Orígenes, al menos en virtud de su hipoteca subordinacionista, constituyó también probablemente una base de partida para Arrio, aunque resulta difícil señalar su dependencia directa. A primera vista sus ideas podrían parecer como una especie de repetición de la forma extremista de la doctrina trinitaria pluralista y subordinacionista formulada a mediados del siglo III por Dionisio de Alejandría. Este incidente teológico (durante el cual el obispo alejandrino había manifestado algunas reservas ante el término *homoousios,* recibido luego por Nicea) es recordado a menudo como uno de los precedentes más próximos de la crisis arriana, pero sus contornos precisos están aún lejos de ser claros. En realidad Arrio aparece como una figura bastante original antes que como intérprete radical de una escuela determinada. Lo demuestra, entre otras cosas, su vinculación con su maestro Luciano de Antioquía († 312), personalidad destacada que había recogido en torno a sí un amplio círculo de discípulos, señalado a menudo impropiamente como el iniciador de la escuela exegética antioquena, que anticipó quizás un subordinacionismo moderno al que podrán referirse los defensores de Arrio.

La incertidumbre sobre los orígenes del arrianismo explica por qué sigue discutiéndose todavía la cuestión relativa a la prioridad de los acentos teológicos de Arrio. En el pasado, se sostuvo generalmente que el interrogante principal se refería a la doctrina sobre Dios y sus implicaciones trinitarias; hoy los autores se muestran inclinados a creer que se refería en primer lugar el tema cristológico-cosmológico y que estaba además acompañado de fuertes repercusiones soteriológicas. Pero si queremos reconstruir al menos sumariamente el pensamiento del teólogo alejandrino, hemos de tener en cuenta tanto la parcialidad de los testimonios históricos, procedentes en su mayoría de fuentes hostiles y tendenciosas, como las mismas oscilaciones de carácter táctico que manifestó a veces el personaje, según las circunstancias en que le tocó declarar sus propias convicciones doctrinales. A pesar de estas limitaciones, es posible poner de relieve algunos aspectos centrales de las ideas profesadas por Arrio, o al menos aquellas formulaciones que dieron pretexto al conflicto dogmático y fueron identificadas a continuación con las posiciones típicas de la corriente teológica que tomó su nombre.

Estas formulaciones pueden reducirse a una premisa fundamental, que Arrio deduce de la concepción de la absoluta unidad y trascendencia de Dios: sólo Dios es «principio no engendrado» (ἀγέννητος ἀρχή) y la esencia de la divinidad no puede dividirse ni comunicarse a los otros, mientras que lo que existe ha sido llamado al ser de la nada. Son estas tesis sobre Dios, compartidas además por sus propios adversarios, las que impulsaron a ver en el pensamiento de Arrio la expresión de un monoteísmo rígido, más sensible a las instancias racionales de la filosofía que al dato bíblico-kerigmático. Pero la impresión de que partió sobre todo de la intención de mantener sólida la unidad y la unicidad divinas parecería confirmarse por las consecuencias que se sacan de esta visión

de Dios para la doctrina sobre el Hijo, o bien —según una lectura distinta— del relieve que adquiere el principio de la ἀγεννησία divina (la esencia «no engendrada» de Dios), a la luz de las afirmaciones de Arrio sobre el *Logos*. El es «criatura» (κτίσμα o ποίημα), ciertamente superior a todas las demás, pero ha sido sacado de la nada lo mismo que ellas. Así pues, como criatura, tuvo un principio. Uno de los *slogans* más célebres y discutidos sobre el *Logos*, que fueron atribuidos a Arrio, consistía precisamente en la afirmación, condenada luego en Nicea, según la cual «hubo un tiempo en que él no era». Aquí Arrio rompía claramente con la doctrina origeniana de la coeternidad del Hijo con el Padre, ya que ésta implicaba a su juicio dos principios inengendrados, comprometiendo en su raíz la noción misma de la unicidad de Dios. Por consiguiente, el Hijo es distinto del Padre, mónada absolutamente transcendente, no sólo en virtud de su hipóstasis, sino también en cuanto a su misma naturaleza.

Estas ideas, expresadas por Arrio en varios escritos (y especialmente en su obra principal, la *Thalia)* de los que se ha conservado muy poco, le valieron muy pronto la condenación del propio obispo Alejandro, probablemente en torno al año 320. A pesar de eso, Arrio no se dio por vencido, aun cuando fue desterrado de Egipto. Aprovechándose de las amistades contraídas durante su periodo de estudio en Antioquía, apeló a los «colucianistas», que se habían convertido entre tanto en miembros influyentes del episcopado oriental, así como a otros exponentes del mismo. En particular, recibió el apoyo de los obispos de Palestina, entre ellos Eusebio de Antioquía, el gran historiador de la Iglesia, que representaba la personalidad más significativa, y sobre todo el del obispo de la capital, Eusebio de Nicomedia. Este reunió un sínodo que readmitió a Arrio y a sus seguidores en la comunión eclesial e informó de sus decisiones al episcopado oriental, invitándole a ejercer presiones sobre Alejandro para que revisase el juicio. A su vez, el obispo de Alejandría remachó la condenación de Arrio en un gran sínodo que reunió cerca de un centenar de obispos. Una carta encíclica suya, en la que notificaba la sentencia a las demás Iglesias, parece ser que reunió más de doscientas adhesiones (Opitz 15). De esta manera, en vez de apagarse, la controversia se amplió a toda la Iglesia oriental e introdujo un profundo desgarramiento en su interior.

Vísperas de Nicea

Al principio Constantino vio en el conflicto una disputa inútil entre teólogos, como él mismo insinúa en una carta dirigida a los dos contendientes (Eusebio de Cesarea, *V. Const*. II, 64-72). El emperador envió a Alejandría al obispo Osio de Córdoba, su consejero eclesiástico desde hacía más de un decenio, para que intentase una mediación. Esta iniciativa fracasó, quizás entre otras cosas porque la persona del mediador, por su procedencia occidental, no era la más adecuada para captar los problemas planteados por una reflexión trinitaria que había tenido un desarrollo distinto del de la teología latina. No quedaba ya más que recorrer el camino hacia un concilio general, como se había hecho con la cuestión donatista en el sínodo de Arles.

De manera similar a lo que se había verificado en aquella ocasión, el resultado de Nicea parece como si hubiera sido preconstituido, por así decirlo, por un suceso análogo. Se trata de un sínodo celebrado en Antioquía entre el año 324 y el 325, quizás bajo la presidencia de Osio, en el que participaron obispos de Palestina, de Siria y del Asia menor (la carta sinodal lleva 56 firmas). Se tomó entonces una postura anti-arriana, confirmando la sentencia lanzada por Alejandro de Alejandría, y quedaron provisionalmente excluidos de la comunión eclesial, hasta el concilio ecuménico ya próximo, tres sostenedores de Arrio (Eusebio de Cesarea, Teodoto de Laodicea y Narciso de Neroníades), que se habían negado a firmar la fórmula anti-arriana promulgada por el concilio.

Entre los numerosos interrogantes que suscitan en los historiadores las vísperas de Nicea, el episodio de Antioquía plantea uno de especial importancia. Es muy controvertido, incluso por los testimonios limitados que hay del mismo (CPG 8509-8510), y no resulta fácil dar un juicio sobre las consecuencias que pudo implicar para la parte arriana. Es innegable que su resultado tendía a configurar de manera desfavorable para los arrianos la situación de partida del inminente concilio ecuménico. Por otra parte, no se puede decir que las formulaciones doctrinales del sínodo de Antioquía abriesen directamente el camino a las de Nicea. Del texto de la profesión de fe contenida en la carta sinodal (CPG 8509: Opitz 18) se deduce que la mayor preocupación dogmática del concilio procedía de la exigencia de precisar la idea de «generación» del Hijo (γεννᾶν distinto de κτίζειν), de modo que se rechazase la ecuación arriana entre «engendrar» y «crear». En este sentido, su aportación doctrinal —a diferencia de lo que sucederá en Nicea— debe verse todavía en el ámbito de la teología trinitaria origeniana.

Decidir en un sentido o en otro la cuestión del sínodo antioqueno cambia de forma sensible el cuadro inicial del concilio niceno, ante el cual algunos personajes como Eusebio de Cesarea llegan a asumir un papel de inculpados o por lo menos se sienten obligados a defenderse. Sin embargo, es lícito pensar que las decisiones de Antioquía, por muy significativas que fuesen, no llegaron a ser más vinculantes de lo que fue la sentencia romana del año 313 para el posterior sínodo de Arles. En efecto, se ha subrayado que también este resultado negativo para el arrianismo debe encuadrarse de todos modos en la política de pacificación de Constantino. El emperador, ajeno al deseo de seguir orientaciones y soluciones más radicales, tendía siempre a suavizar los extremos, y por consiguiente no habría aceptado sin más las conclusiones del concilio por la cuota de unilateralidad que contenían.

2
El concilio de Nicea (325)

La convocatoria del concilio

Como en sus precedentes inmediatos, un perfil histórico del primer concilio ecuménico no puede ignorar la abundancia de lagunas en nuestras informaciones, ni tampoco el carácter controvertido y problemático de las fuentes de que disponemos, al menos para un número bastante relevante de temas, sucesos y figuras. Estas dificultades resultan evidentes si se comparan las fuentes sobre Nicea con el material que se nos ha trasmitido sobre los concilios de Efeso y de Calcedonia, para los que podemos utilizar varias colecciones de actas conciliares. La ausencia de esta documentación condiciona en gran medida los intentos de una reconstrucción histórica.

Podemos darnos cuenta de ello, apenas intentamos definir las circunstancias de la convocatoria del concilio. No es seguro que Constantino pensara desde el principio en Nicea como sede de la asamblea, puesto que en una carta suya, que nos ha trasmitido solamente una fuente siriaca (CPG 8511; Opitz 20), se indica que en un primer tiempo se había fijado en la ciudad de Ancira, en Galacia. Esta cuestión no es secundaria, si se considera la importancia que la situación geográfica reviste en la historia de los concilios ecuménicos, tanto antiguos como posteriores. Quizás la elección de Ancira —una localidad marginal respecto a los principales centros eclesiásticos y a la propia residencia del emperador— se debió inicialmente a la presencia en aquella sede episcopal de un firme opositor del arrianismo como Marcelo, antes de que Constantino, dado el éxito del concilio antioqueno, decidiera tomar de nuevo la iniciativa con una política más moderada, intentando evitar un enfrentamiento cada vez más profundo entre corrientes contrarias, según la línea que manifestaba en la carta a Alejandro y a Arrio.

Desde este punto de vista, el traslado a Nicea, aunque motivado por razones logísticas y climáticas, puede interpretarse como un gesto favorable a los arrianos. No sólo se trataba de una sede cercana a la residencia imperial de Nicomedia, sometida por tanto a la influencia directa de la corte, sino también de una región que, empezando por el metropolita Eusebio de Nicomedia y por el mismo obispo de la ciudad, Teógnides, se había mostrado muy benévola para con Arrio y sus ideas. En consecuencia, si la decisión del emperador no dependía únicamente de necesidades prácticas, sino que intentaba además marcar una línea política, las premisas relacionadas con el concilio no eran entonces tan desfavorables a los exponentes más conspicuos del arrianismo, denunciados poco antes en Antioquía y objeto de críticas por parte de los adversarios de Arrio. En resumen, en este caso los dos Eusebios tenían ciertas esperanzas, con tal que mantuvieran una línea moderada y no demasiado expuesta en la defensa de las ideas del presbítero alejandrino.

La iniciativa de convocar el concilio fue ciertamente obra del emperador, aunque no hay que excluir una influencia de sus consejeros de política eclesiástica, entre los cuales sabemos que se distinguía Osio de Córdoba. La presencia del obispo español al lado de Constantino, aunque contribuyó a hacer que se escuchara también la voz de occidente, no tiene que verse de ninguna manera como una representación formal de Roma. Por otra parte, las razones que movieron al emperador a convocar el concilio no se reducían únicamente a los problemas —ciertamente urgentes— suscitados en el oriente cristiano por la controversia arriana. El programa de Constantino era de más amplios vuelos e intentaba realizar una pacificación general y una nueva organización de la Iglesia, que se había convertido poco a poco en una institución fundamental del imperio romano. Así el concilio, además de poner término al conflicto arriano, se veía llamado también a eliminar los otros motivos de crisis que perturbaban la paz eclesial, por ejemplo los residuos del cisma que se había originado en Antioquía después del año 268, con la condenación de Pablo de Samosata, o bien el cisma meleciano en Egipto. La unidad en la disciplina eclesiástica tenía que obtenerse además con la superación de las diferencias que todavía perduraban entre las Iglesias sobre la modalidad de la celebración de la pascua. De esta manera, la tarea señalada al concilio se relacionaba con las esperanzas y necesidades que desde hacía tiempo estaban pidiendo una solución.

Los «318 padres»

A fin de alcanzar estos objetivos —como nos informa Eusebio de Cesarea en la *Vida de Constantino* III, 6-7, la fuente más importante para conocer el desarrollo del concilio, aunque vaga e incompleta en muchos puntos—, el emperador pidió una amplia participación y puso a disposición de la asamblea los medios estatales, de manera que se favoreciese la intervención del mayor número posible de obispos. A pesar de esto, los participantes en el concilio procedían en su casi totalidad de las Iglesias de oriente. La presencia occidental era muy limitada: además de Osio, asistieron dos presbíteros, Vito y Vicente, como legados de Roma, mientras que es incierta la participación de otros dos obispos latinos. Este dato seguirá siendo constante para todos los concilios ecuménicos de la antigüedad y aparecerá ligado al papel de representación general de occidente que asumió Roma, por ser el antiguo patriarcado de esta área tan amplia, o bien por otras razones más contingentes como pueden ser las dificultades del viaje y los costes de tales desplazamientos (aun cuando para cubrirlos intervenía de ordinario la hacienda imperial).

Tanto en la descripción de Eusebio como en el retrato más tardío de Atanasio, se subraya de todas formas la universalidad del concilio, visto como un nuevo pentecostés.

No cabe duda de que el carácter «ecuménico», o más propiamente «irénico», de la asamblea quedaba recalcado por el hecho de que también fueron invitados a ella algunos grupos enfrentados entre sí y algunos exponentes cismáticos. Pero no sabemos si ya el propio concilio se autodenominó «ecuménico», como lo designó más tarde Eusebio de Cesarea (*V. Const.* III, 7) y Atanasio (*Apol. sec.* 7, 2). De todas formas, no es posible asumir desde el principio en dicha connotación aquellos significados teológicos que adquirirá después a lo largo del siglo IV, en oposición a los sínodos arrianos celebrados en oriente.

El número de participantes no está claro en nuestras fuentes. La lista de los miembros del concilio, reconstruida más tarde en el sínodo de Alejandría (362), ha llegado hasta nosotros en varias recensiones (CPG 8516). En consecuencia, los autores modernos que han tratado este tema han llegado a cálculos muy distintos: hay quien limita su número a 194 (Honigmann) y quien llega por el contrario a 220 o 237 (Gelzer). Pero los mismos contemporáneos del concilio ofrecen cifras diferentes. Oscilan entre los 250 de Eusebio

de Cesarea (*V. Const.* III, 8), los 200 o 270 de Eustacio de Antioquía (Teodoreto, HE I, 8, 1) y los 300 de Constantino (Sócrates, HE I, 9, 21) y Atanasio (*Apol. sec.* 23, 2), hasta el número altamente simbólico de 318, que posteriormente se hizo tradicional. Inspirándose en los 318 servidores de Abrahán de Gén 14, 14, desde la segunda mitad del siglo IV el concilio de Nicea será denominado comúnmente como el «concilio de los 318 padres» (Hilario de Poitiers, *De Syn.* 86).

Aunque algunos opositores del concilio habían mostrado dudas sobre la talla teológica de los padres de Nicea, asistieron personalidades significativas. Al lado de su obispo Alejandro hay que señalar al joven diácono Atanasio (295?-373), destinado a convertirse en el adversario por excelencia del arrianismo. Uno de los miembros más distinguidos de la asamblea era Marcelo de Ancira († 375?). Exponente de la tradición asiática monarquiana, aunque con una profundización particular en el papel del *Logos*, su nombre estaría unido por largo tiempo al de Atanasio en la resistencia más fuerte contra el arrianismo y en defensa del dogma de Nicea, aunque no sin atraer sobre sí la sospecha de monarquianismo. Otra figura destacada era la de Eustacio de Antioquía († 345?), también dentro de la tradición asiática. Finalmente, no podemos olvidar entre los obispos con simpatías para con el arrianismo más o menos acentuadas a Eusebio de Cesarea y Eusebio de Nicomedia.

Junto a los obispos eran numerosos los miembros del clero (diáconos y presbíteros), sin que faltara —según algunas fuentes— la presencia de laicos, especialmente de los que ejercían la profesión de dialécticos o controversistas. Este aspecto —que en cierta medida aparece también envuelto en elementos legendarios (Rufino, HE I, 3)— subraya el gran interés que suscitó la controversia sobre el arrianismo y la gran semejanza del concilio con las instancias judiciales, lo que requería la intervención de un personal especializado. En este contexto se comprende cómo la ocasión del concilio fue aprovechada por muchos para presentar libelos o denuncias contra obispos y presbíteros, para vengarse de ellos. No obstante, Constantino, al comenzar la asamblea, ordenó quemar toda la masa de documentos que le habían presentado los padres, reservando la sentencia sobre ellos para el día del juicio final (Sozomeno, HE I, 17).

Desarrollo del concilio

El concilio se reunió el 20 de mayo del año 325 en el palacio imperial de Nicea (Sócrates, HE I, 13), en donde Constantino presidió la sesión inaugural. Al faltarnos las actas sinodales, no nos es posible reconstruir con precisión el desarrollo de la asamblea. Tenemos que referirnos sobre todo al testimonio de Eusebio de Cesarea (*V. Const.* III, 10-13), que habla por extenso de los aspectos protocolarios y en mayor medida de los términos del debate doctrinal y pasa por alto el examen de las cuestiones disciplinares. La descripción de la *Vida de Constantino* ha de completarse de todas formas con una carta de Eusebio a su Iglesia de Cesarea (Opitz 22), que nos abre algunos resquicios de luz sobre las circunstancias en que se llegó a la composición del símbolo. Otras noticias contemporáneas, también por desgracia de carácter bastante sumario, se deducen de Atanasio (*De decr. Nic. syn.*19; *Ep. ad Afr.* 5) y de Eustacio de Antioquía (Teodoreto, HE I, 8). Sobre esta base es difícil, entre otras cosas, definir la manera como se organizó el concilio y se fueron sucediendo sus diversas sesiones, con la respectiva agenda de temas.

Se piensa que la presidencia la ocupó Osio de Córdoba, no porque se tratara del legado romano, sino como delegado del emperador. Pero hay que indicar que, según el informe que nos hace Eusebio (*V. Const.* III, 13), el mismo Constantino presidió los

debates, al menos en lo que atañe al problema doctrinal. De todas formas, tanto si Osio fue su presidente, como si esta función estuvo encomendada a varias personas, hay que afirmar que Constantino se reservó la posibilidad de intervenir directamente en los trabajos de la asamblea. Hasta su conclusión, que hay que colocar probablemente en torno al 25 de julio, el emperador siguió siendo el centro de la misma.

La apertura del concilio, en la sala principal del palacio imperial, se realizó en medio de una solemne escenografía, cuyos particulares nos expone Eusebio de Cesarea (*V. Const.* III, 10-13). Precedido por los cortesanos de fe cristiana, Constantino hizo su entrada en el aula conciliar, pero no ocupó su sitio hasta que los obispos le hicieron la señal de que podía sentarse. Luego fue saludado con un breve discurso por el primero de los obispos alineados a su derecha, quizás Eusebio de Cesarea (Sozomeno, HE I, 19, 2) o más probablemente Eustacio de Antioquía (Teodoreto, HE I, 7, 10). El emperador respondió a este saludo con una alocución en la que renovó sus deseos de concordia eclesial. Una vez más Constantino recordó su reciente victoria contra Licinio y su desagradable sorpresa de ver turbada la paz de la Iglesia, siendo así que había quedado restablecido el orden del Estado. De aquí la exhortación a examinar junto con los obispos reunidos las causas de la discordia y a regular el conflicto en términos de paz.

Después de todo lo que hemos indicado sobre el estado de las fuentes sólo nos es dado intentar una reconstrucción ampliamente conjetural de este debate. Los que atribuyen un peso condicionante a los resultados del concilio antioqueno anterior a Nicea, tienden a sostener que la primera cuestión de la que tuvieron que ocuparse los padres conciliares fue la readmisión de los que habían sido excluidos temporalmente de la comunión eclesial. Se supone entonces que Eusebio de Cesarea, cuando se le pidió que justificase sus propias convicciones dogmáticas, mostró el símbolo bautismal de su Iglesia.

Pero otras fuentes sugieren una situación distinta. Según dichas noticias, los primeros en intervenir en la discusión sobre los temas centrales de la controversia arriana habrían sido los «lucianistas» o seguidores de Arrio, proponiendo una fórmula de fe que no conocemos. Según Eustacio de Antioquía (Teodoreto, HE I, 8, 1-2), su autor era un tal «Eusebio», que a veces se ha identificado con Eusebio de Nicomedia. Según Teodoreto, por el contrario, esa fórmula se remontaba a un grupo de obispos filoarrianos compuesto por Menofantes de Efeso, Patrófilo de Escitópolis, Teógnides de Nicea, Narciso de Neroníades, así como Segundo de Tolemaida y Teona de Marmárica (Teodoreto, HE I, 7, 14). Sean cuales fueren los responsables directos del texto propuesto al concilio, parece ser que contra él se levantaron vivas protestas del resto de la asamblea. En este punto habría intervenido Eusebio de Cesarea, presentando como solución de compromiso el credo que profesaba su Iglesia (*Ep. ad Caes.* 2).

Según esta versión, los arrianos tomaron la iniciativa al comenzar el debate doctrinal. Por eso, apelando precisamente a ella, se ha pensado que el documento de los «lucianistas» había sido presentado de forma autónoma y no por petición de los adversarios. Pero a juicio de otros no hemos de olvidar que los arrianos, después del resultado para ellos negativo del concilio antioqueno, se mantuvieron necesariamente a la defensiva. En particular, debieron darse cuenta de que constituían una minoría. Consiguientemente, en vez de tomar provocativamente la iniciativa en la discusión (como parecen sugerir los testimonios de Eustacio y de Teodoreto, especialmente el segundo), los arrianos habrían puesto más bien su confianza en los intentos pacificadores de Constantino, evitando pronunciamientos excesivamente caracterizados. Esto es lo que parece apoyar el relato un tanto vago de Eusebio de Cesarea en la carta a sus diocesanos, así como una alusión de Atanasio, que recuerda cómo en Nicea se invitó a los arrianos a que expusieran su propio punto de vista (*De decr. Nic. syn.* 3).

Las circunstancias del símbolo niceno:
la carta de Eusebio de Cesarea a su comunidad

El acto más importante del concilio, el que habría de asegurar su éxito histórico, fue la redacción y aprobación de la definición de fe en la forma de un «símbolo» o compendio de las verdades esenciales, profesadas por la Iglesia. También para este episodio central hemos de remitirnos al testimonio, en varios aspectos problemático, de Eusebio de Cesarea. En una carta a los fieles de su diócesis, escrita con ocasión de la decisión conciliar, mientras se encontraba todavía en Nicea, cuenta cómo se llegó a redactar el texto del símbolo sobre la base de una propuesta suya. En realidad, más que ver en ello el simple deseo de informar oportunamente a su comunidad, es lícito suponer que nos encontramos ante una operación de carácter apologético. El obispo de Cesarea no sólo omite la condena que se le había infligido en Antioquía y ofrece una explicación forzada del texto de Nicea para hacerlo cuadrar con sus planteamientos doctrinales, sino que deja vislumbrar ya una actitud defensiva en la preocupación por el hecho de que su Iglesia haya podido recibir noticias inexactas. Pues bien, según la presentación que hace Eusebio, el símbolo niceno no sería más que una reelaboración de la profesión de fe que él había expuesto al concilio. Después de haberlo leído, el mismo Constantino habría expresado su aprobación, pidiendo tan sólo que se completasen algunas de sus formulaciones. Sin embargo, como veremos más adelante, el texto aprobado en Nicea resulta bastante distinto del de Eusebio y es ésta la verdadera razón por la que él tiene que aclarar a su Iglesia cómo fue posible que se adhiriese a él.

La carta comienza invocando el argumento de la tradición, tal como lo había hecho Arrio en una profesión de fe dirigida a Alejandro de Alejandría antes de Nicea (Opitz 6), aunque aquí aparece más desarrollada la reivindicación del carácter doctrinal. La profesión de Eusebio se arraiga en la paternidad en la fe, garantizada por el obispo, y en el depósito que le trasmitieron sus predecesores en el episcopado. Recuerda cómo esta fe fue para él objeto de la primera instrucción bautismal, cómo corresponde a la enseñanza de las Escrituras y cómo él la profesó y la enseñó tanto de presbítero como de obispo. Por consiguiente, Eusebio tiene interés en señalar el arraigo en una tradición bien consolidada y a la vez la coherencia de su propia actitud. Viene luego el contenido de la profesión dispuesto en tres artículos principales (Padre, Hijo —naturalmente más amplio— y Espíritu santo). De estos enunciados centrales se vuelve luego sobre cada uno de ellos, con la intención de confirmar la teología de las tres hipóstasis, que tiene su último fundamento en las instrucciones del Resucitado a los discípulos (cf. Mt 28, 19). La profesión de fe se cierra con la solemne confirmación de su lealtad y de su fidelidad, en presencia de Dios omnipotente y del Señor Jesús.

Ha parecido normal considerar este texto como la profesión de fe bautismal de la Iglesia de Cesarea, aunque no sabemos con certeza si por aquella época conocía ya un texto fijo. Pero, ante todo, las características de esta fórmula bautismal pueden hallarse únicamente en la primera parte, que comprende los tres artículos. Por otro lado, es difícil ver allí solamente una profesión privada de fe, ya que Eusebio no intenta exponer su opinión personal, sino la doctrina de la Iglesia, en concreto de su Iglesia de Cesarea. Por eso no se diferenciaba de la fe bautismal del simple cristiano y, aunque no constituyese una profesión formal de fe, utilizada en el contexto del bautismo, podía muy bien someterse a la verificación de la comunidad.

El texto de Eusebio excluía con toda claridad el modalismo (*Ep. ad Caes.* 5), pero no podía ser de gran ayuda en orden al problema de las relaciones entre el Padre y el *Logos*, que estaba en el centro de la discusión dogmática. Por otra parte, en la continuación de la carta se ve obligado a reconocer estos límites, al menos indirectamente. Una vez expuestas sus convicciones de fe, nadie podría objetar nada contra Eusebio; pero el

emperador, al ser el primero en manifestar su aprobación, habría invitado únicamente a añadir el término «consustancial». No obstante la asamblea, en opinión de Eusebio, fue en cierto sentido más allá de las indicaciones dadas por Constantino, construyendo otro texto en torno a este término.

Del relato que hace Eusebio del modo como se llegó al símbolo niceno, casi podría decirse que se trató de un golpe de mano por parte de ciertos obispos no bien identificados. De hecho, deja vislumbrar que la iniciativa dogmática residía en otras manos dentro de la asamblea. De todas formas, no hay que excluir que el texto de Eusebio pudo haber desempeñado, en cierta medida, la función de primer esbozo o de término de referencia para la redacción del símbolo, y que el obispo de Cesarea pudo haber contribuido, junto con otros arrianos moderados, a precisar mejor con una serie de preguntas el sentido de las expresiones más delicadas, empezando por el «consustancial». No obstante, el precedente más significativo de la elaboración de un credo sinodal (aunque no haya que pensar necesariamente en una influencia cercana) se encuentra en la profesión de fe del concilio antioqueno del año 324-325 (CPG 8509). A pesar de su carácter prolijo (no privado de paralelismos con las fórmulas de los concilios posteriores), está construida como un credo y posee igualmente su estructura. Su base debió estar constituida por algún credo ya existente, muy probablemente de uso local. Sobre él debieron ir haciéndose algunas modificaciones e integraciones en relación con la controversia en acto, de manera similar a lo que ocurriría en Nicea. En particular hay que resaltar el gran interés que revisten los anatemas, ya que anticipan, prestando una mayor atención al pensamiento de Arrio, los que formularían luego los padres nicenos.

La fe de Nicea

La interpretación que avanza Eusebio en su carta a la comunidad de Cesarea, incluso en relación con el trasfondo que nos revela el credo del sínodo antioqueno del año 324-325, parece por tanto difícil de sostener. Además, una comparación profunda entre el símbolo niceno y la profesión de fe presentada a la Iglesia de Cesarea pone de manifiesto una mayor diversidad que la que Eusebio pretende hacernos creer. No se trata únicamente de las distinciones introducidas por las inserciones más claramente antiarrianas del símbolo niceno. Aunque se quiten esas añadiduras, el símbolo niceno y el credo de Cesarea —semejantes a primera vista— presentan en realidad numerosas divergencias. Las diferencias textuales en el primero y en el tercer artículo, aunque pueden parecer insignificantes, precisamente en cuanto tales revelan que el texto base del símbolo niceno debió ser otro. Además, especialmente la estructura del segundo artículo, depurada de las formulaciones antiarrianas, revela su diversidad respecto al texto de Eusebio. El análisis del símbolo niceno invita más bien a asimilarlo al tipo de credo conocido como «jerosolimitano-antioqueno», por las muchas analogías que muestra con dos símbolos citados por Epifanio y con el que fue objeto de las explicaciones de Cirilo de Jerusalén en sus *Catequesis*. Sobre él se aportaron las modificaciones en sentido antiarriano, de las que nos informa también la carta de Eusebio de Cesarea.

Precisamente en las llamadas «interpolaciones» o inserciones antiarrianas es donde se declara con mayor evidencia la intención doctrinal del símbolo niceno, dirigida a rebatir unos errores específicos profesados por el arrianismo o, por lo menos, atribuidos a él por la mayor parte del episcopado. Siguiendo el orden con que se presentan en el texto, la primera de estas formulaciones se basa en la expresión «es decir, de la esencia (o 'sustancia') del Padre» (τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός: Dossetti, 228.3-4). Se intenta aquí replicar a las tesis tan conocidas de los arrianos según las cuales el *Logos* ha sido creado de la nada y no se da ninguna comunión ontológica entre el Hijo y el

Padre. Se afirma entonces que el Hijo comparte la esencia del Padre, introduciendo un concepto que se remacha poco después con el término ὁμο-οὐσιος («de la misma esencia» o «sustancia»).

En el informe que nos ha dejado Atanasio del debate dogmático del concilio (*De decr. Nic. syn.* 19; *Ep. ad Af.* 5) se observan las reservas de los obispos ante esta formulación que se percibía como no-bíblica. Inicialmente se habría llegado a una convergencia sobre la expresión «de Dios», que podía basarse en un uso neotestamentario bien conocido (cf. Jn 8, 42). Sin embargo, pronto se dieron cuenta de que también la habían hecho suya los arrianos, pues podían muy bien manipularla y adaptarla a sus doctrinas (en efecto, recordaban cómo Pablo en 1 Cor 8, 6 y 2 Cor 5, 18 había sostenido que todas las cosas son «de Dios»). Por consiguiente, si se quería eliminar toda ambigüedad, era preciso superar los límites del lenguaje bíblico.

A pesar de ello, la ruptura con la tradición era menor de lo que podría parecer. La expresión ἐκ τῆς οὐσίας no era realmente nueva, dado que es posible reconstruir su historia al menos desde cien años antes de Nicea. El punto de partida puede señalarse ya en Tertuliano (*Adv. Prax.* 4). Al desarrollar su cristología del *Logos* con la ayuda de los conceptos de *ratio* y *sermo,* Tertuliano precisaba que con este último término (referido al Verbo expresado o «exteriorizado» en el momento de la creación) no se entendía una simple expresión o efecto físico, sino una propia y verdadera sustancia que procede de la sustancia del Padre. Después de él, también en el ámbito latino, Novaciano había proseguido en la misma dirección llamando al Hijo *Sermo,* una sustancia divina que procede del Padre. También Orígenes, a pesar de que se diferenciaba de los teólogos latinos al sostener que el Hijo es engendrado *ab aeterno* y al poner en guardia contra una interpretación materialista del proceso generativo, parece ser que usó esta expresión en tres pasajes, por otra parte de dudosa autenticidad (*In Ioh. fr.* 9; *In Rom.* IV, 10; *In Hebr.*). Sin embargo, antes de Nicea, Eusebio de Cesarea se había mostrado bastante reservado ante esta expresión, a pesar de que no la rechazó claramente como su homónimo de Nicomedia. La idea era combatida abiertamente por los arrianos y por sus defensores, como se deduce de los pasajes contenidos en la carta de Arrio a Alejandro (Opitz 6; cf. 3, 5; probablemente también en la *Thalia)* y de la carta de Eusebio de Nicomedia a Paulino de Tiro (Opitz 8). Así se explicaría la inserción, claramente polémica, en el símbolo niceno, aunque no se dice nada de la acepción precisa que se le atribuía. Más aún, como se nota en el anatematismo final, el término οὐσία tiende a ser considerado como sinónimo de ὑπόστασις, agravando así la ambigüedad en la interpretación del símbolo niceno.

La segunda formulación introducida con una función antiarriana consiste en la afirmación: «Dios verdadero de Dios verdadero» (θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ: Dossetti, 228, 4-5). La teología arriana subrayaba la absoluta unicidad divina del Padre, apelando a Jn 17, 3. Así, para Eusebio de Cesarea el Padre es «verdadero Dios», mientras que el *Logos* es «Dios». Por otra parte, esta cláusula —aunque intentaba subrayar la participación plena del *Logos* en la divinidad del Padre— después de Nicea no fue demasiado citada por los partidos en conflicto. En efecto, puestos entre la espada y la pared los arrianos estaban dispuestos a reconocer que el Hijo era «verdadero Dios», puesto que ya admitían en cierto sentido que era Dios y que existía realmente.

La precisión posterior —«engendrado, no creado» (γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα: Dossetti, 230.6)— intentaba rebatir una de las ideas más conocidas del arrianismo, la asimilación entre «engendrado» y «creado». En su claridad no ofrecerá ya motivos de contraste o de ambigüedad después del año 325.

Muy distinto era el caso de la fórmula «consustancial al Padre» (ὁμοούσιον τῷ Πατρί: Dossetti, 230.6). Con este término se expresa indudablemente el rechazo más claro de las posiciones arrianas, afirmando que el Hijo comparte y participa del mismo ser del Padre. Pero se trataba de un término controvertido, objeto de una serie de reservas,

y no sólo por parte de los arrianos. Los motivos de estas dificultades eran varios. En primer lugar, *homoousios* parecía insinuar el peligro de una concepción materialista de la divinidad, en la que el Padre y el Hijo se entendieran como partes o porciones separables de una sustancia concreta. Además, daba lugar a la sospecha de modalismo o sabelianismo. Un tercer motivo, que se aduciría un poco más tarde, era que, según la opinión de los homeousianos, *homoousios* habría sido objeto de una condenación en el sínodo antioqueno contra Pablo de Samosata. Finalmente, se le criticaba también por no ser un término escriturístico. La réplica de los ortodoxos sobre este último punto reconocerá, en parte, la legitimidad de esta reserva; también a ellos les hubiera gustado adoptar expresiones del lenguaje bíblico, pero esto no era posible por el riesgo de ambigüedad procedente de los arrianos. Además, como afirmó Atanasio, aunque no aparece expresamente en la Escritura, el *homoousios* refleja su intención y su sentido *(De decr. Nic. syn.* 21). Por otra parte, en lo que atañe al motivo de la condenación antioquena, se sostendrá que se debió a una mala inteligencia del verdadero significado del término, en el sentido de una concepción materialista de la divinidad. Veremos dentro de poco cómo se intenta responder al problema relativo a los orígenes y al significado de *homoousios,* así como a las razones y modalidades específicas de su inserción en el símbolo niceno.

La profesión de fe de Nicea no se limitaba al símbolo propio y verdadero, en tres artículos, sino que incluía además algunos anatematismos. Estos presentan una denuncia renovada y circunstanciada del arrianismo, que saca en parte su modelo de los anatematismos contenidos en la profesión de fe del sínodo antioqueno del año 324-325. El primero va dirigido contra la negación de la eternidad del Hijo y tiene ante la vista el lema «hubo un tiempo en que no era» (Dossetti, 236.12). El segundo y el tercero remachan la doctrina de la generación eterna, condenando la idea de que el Hijo, «antes de nacer, no era» (Dossetti, 236.13) y de que «ha nacido de la nada» (Dossetti, 238.14). En el cuarto se rechaza la doctrina según la cual el Hijo se deriva «de otra hipóstasis o sustancia» (ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας: Dossetti, 238.14) respecto al Padre. Evidentemente aquí los términos de οὐσία y de ὑπόστασις se utilizan con un significado equivalente. Esto representará una fuente de equívocos y de complicaciones hasta el sínodo alejandrino del año 362, cuando se empezó a establecer una aplicación distinta de los mismos. Sin embargo, en la época del concilio de Nicea, el occidente, Egipto y el partido ortodoxo se inclinaban a identificar los dos términos, mientras que en oriente, especialmente en los ambientes de tradición origeniana, se había difundido también el significado de ὑπόστασις como «persona» o «ser individual». Finalmente, en el último anatematismo se rechaza la tesis de que el Hijo de Dios es τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτόν (Dossetti, 240.15), que debe entenderse en el sentido de «sometido a un cambio moral» o «pecable». Semejante idea se la había atribuido a Arrio su obispo Alejandro *(Ep. enciclica* 8: Opitz 4b): el *Logos* estaría exento de cambio únicamente por un acto de su voluntad, pero no por su constitución ontológica, ya que esto se atribuye exclusivamente a Dios.

Homoousios

El rechazo del arrianismo se apoyaba esencialmente en este término, pero se trataba de un vocablo nuevo para una profesión de fe y además de carácter controvertido. Lo demuestra, entre otras cosas, la explicación reductiva ofrecida por Eusebio en la carta a la Iglesia de Cesarea, que refiere la interpretación que dio Constantino en respuesta a las dudas expresadas por los padres conciliares. El emperador les aseguró que *homoousios* no debía entenderse en sentido materialista, al estilo de lo que sucede con los cuerpos; al tratarse de realidades incorpóreas y espirituales, la generación del Hijo por el Padre no produjo escisión o división alguna en la divinidad *(Ep. ad Caes.* 7). Si la aclaración

formulada inicialmente por Constantino se había expresado sobre todo en términos negativos, Eusebio refiere también la interpretación que él mismo dio de esta palabra en términos positivos durante la discusión del esbozo del símbolo: «'Consustancial al Padre' indica que el Hijo de Dios no tiene ninguna semejanza con las criaturas que fueron hechas, sino que es semejante en todo al único Padre que lo engendró, sin que se derive de otra hipóstasis o sustancia más que del Padre» *(ibid.,* 13).

Es evidente que aparece aquí un concepto un tanto genérico de semejanza, de forma que se deja en el aire el significado preciso del término. Por otra parte, se trataba de un vocablo que ya antes de Nicea había conocido cierto desarrollo en la historia del pensamiento filosófico y teológico. En el lenguaje filosófico había sido empleado por Plotino y Porfirio a propósito de seres pertenecientes a la misma clase, en cuanto que comparten entre sí el mismo tipo de contenidos. En el ámbito cristiano, este término procedía de la literatura gnóstica, en donde indicaba «semejanza en el ser» entre seres diversos o su pertenencia al mismo modo o grado de ser. También en este caso la acepción resulta genérica y en este sentido es como *homoousios* fue utilizado por Orígenes *(In Ioh.* XX, 20 [18]). Refiriéndose a Sab 7, 25-26, sostuvo que hay una comunidad de sustancia entre el Padre y el Hijo, desde el momento en que una emanación es *homoousios,* es decir de la misma sustancia, respecto al cuerpo del que es emitida *(In Hebr.).* De todas formas, Orígenes no intentaba probablemente afirmar la identidad de sustancia entre el Padre y el Hijo, sino el hecho de que participan de la misma sustancia.

Por otra parte los arrianos le daban a este término un significado material, como aparece ya en la carta de Arrio a Alejandro, rechazándolo por eso mismo con toda decisión (Sozomeno, HE I, 15, 5-6). Además, que se trataba de un término discutido se deduciría también de dos episodios de la historia teológica del siglo III —el llamado «conflicto de los dos Dionisios» y la condenación de Pablo de Samosata—, aun cuando su vinculación con el *homoousios* se pone actualmente en duda. En el primero de ellos, el defensor del término —a quien se oponía Dionisio de Alejandría— se habría servido de él dentro de una teología modalista. En cuanto al segundo, Pablo de Samosata, confirmando su acepción «herética», lo habría entendido en sentido monarquiano. No obstante, es más probable que en ambos casos nos encontremos frente a unos documentos de la atmósfera teológica propia de la mitad del siglo IV, mientras que el «consustancial» niceno se pone en juego después de un silencio prolongado, suscitando nuevos intereses y preocupaciones polémicas.

Aun prescindiendo de estos dos precedentes, que resultan hoy un tanto sospechosos, sigue en pie la impresión de que en Nicea la comprensión que se tenía de los conceptos de *ousía* y de *homoousios* se reducía inequívocamente a unas categorías «monarquianas». En particular, pesa aquí la formulación del cuarto anatematismo, con su aparente asimilación entre «hipóstasis» y *ousía.* No obstante, recordando también las explicaciones referidas por Eusebio de Cesarea, hay que reconocer que semejante modo de entender este término aparece bastante problemático, al menos para una parte notable de la asamblea conciliar. Es verosímil, por el contrario, que para la mayor parte de los obispos presentes en el concilio no tuviese ni mucho menos un significado tan unívoco y caracterizado.

¿Por qué camino se llegó entonces a insertar el *homoousios* en el credo niceno? Algunos sostienen que la iniciativa debe atribuirse al mismo Constantino, según lo que declara la carta de Eusebio *(Ep. ad Caes.* 7). Según esta tesis, se recurrió intencionadamente a un término que parecía tener una connotación de varios significados. Precisamente por esto se habría prestado a convertirse en un elemento de la política de unidad que buscaba el emperador. Finalmente, se recuerda también que Atanasio, campeón por antonomasia de la fe nicena, muestra ciertas reservas frente al *homoousios,* al menos hasta los años 50. Para otros, aunque admiten la acción pacificadora de Constantino y los intentos de mediación en que se inspiró su política durante el concilio, no se puede

afirmar que el credo de Nicea tuviera sólo esta motivación «política» como rasgo específico. La acepción del *homoousios,* en la primera fase de la controversia arriana, debió adquirir un contenido más preciso a los ojos de los teólogos, si no a los del emperador. De hecho, apelando al testimonio de Atanasio *(Hist. ar.* 42; *De fug.* 5), se percibe aquí la influencia de Osio de Córdoba. La hipótesis de un papel bastante directo del consejero de Constantino recibiría una confirmación en la noticia que recoge Filostorgio (HE I, 7), según el cual antes del concilio Osio y Alejandro habrían alcanzado en Nicea un acuerdo sobre el uso de *homoousios.* En este sentido, no se debe encuadrar rígidamente el pensamiento de Alejandro de Alejandría en una posición únicamente ligada a la tradición origeniana de las tres hipóstasis. Al lado de ella, aunque no demasiado elaborada, había una sólida convicción de la unidad inseparable del Padre y del Hijo.

Una idea precisa sobre los modos de la solución doctrinal no puede ir más allá de la formulación de estas conjeturas. Probablemente al principio se pensó en una enunciación dogmática concebida en términos escriturísticos, pero —como se ha recordado— este proyecto debió revelarse como impracticable por las distorsiones que llevaron a cabo los arrianos. Para reaccionar contra ellos se adoptó una formulación que rechazaban expresamente, pero que no estaba connotada con precisión en cuanto a su contenido, a no ser para indicar que también el Hijo pertenece a la misma esfera divina que el Padre. El resultado final fue que se dieron diversas acepciones de esta fórmula de fe. Para Constantino no existía ninguna interpretación privilegiada y las dificultades de los exponentes más ligados a la tradición origeniana fueron superadas con sus explicaciones. En cuanto a los arrianos moderados, en este momento se convencieron también de que había que aceptar el símbolo niceno. Tan sólo un grupo poco numeroso respecto al resto del episcopado (compuesto por los pocos occidentales, por Alejandro, Eustacio y Marcelo) habría acogido plenamente el lenguaje del credo, viendo en él la expresión de la identidad de sustancia entre el Padre y el Hijo. En este resultado no podemos menos de captar un aspecto enigmático, que sólo en parte se aclara por la presión que el emperador pudo ejercer sobre los obispos. Esto pesará sin duda en la recepción del dogma de Nicea, aunque éste registraba por el momento una adhesión casi completa del episcopado presente en el concilio. Tan sólo dos obispos, compañeros de Arrio desde el principio, se negaron con él a adherirse al símbolo y fueron por eso mismo condenados y depuestos.

El concilio de Nicea y los problemas de la disciplina eclesiástica

La atención que se concentra en la cuestión doctrinal no debe dejar en la sombra la importante obra disciplinar y canónica del concilio. Aunque estamos aún menos informados que sobre el debate dogmático, no fue ciertamente un aspecto secundario. Por lo demás, el mismo Constantino, al convocar la asamblea, había señalado la urgencia de estos temas y la necesidad de llegar también en este terreno a soluciones positivas para la unidad eclesial.

La exigencia de reglamentar una cuestión como la de la fecha de la pascua, cuya celebración en días diferentes creaba no pocos desconciertos y dificultades prácticas, había sido ya advertida en el concilio de Arles. En su primer canon éste había establecido que todos los cristianos tenían que celebrar la pascua el mismo día. Al afrontar este problema, el concilio de Nicea se había encontrado frente a tres prácticas diversas: los dos ciclos de Roma y Alejandría, autónomos respecto al cómputo judío pero distintos entre sí, y la praxis esencialmente antioquena que seguía apelando a la celebración hebrea, aunque ya no en la forma cuartodecimana como en el conflicto pascual del siglo II. La decisión del concilio —que conocemos a través de documentos indirectos, razón por la cual no se puede hablar propiamente de «decreto»— indica que hay que atenerse al uso

vigente en las iglesias de Roma y de Alejandría. Sin dar la preferencia a ninguno de los dos ciclos pascuales en uso, se optó por una solución de compromiso (o quizás se debió llegar necesariamente a este resultado, dada la imposibilidad de encontrar un acuerdo entre el sistema romano y el alejandrino). En efecto, Roma y Alejandría mantenían sus diversos sistemas de cálculo, pero en el caso de diferencias en el cómputo pascual se habían comprometido a llegar a un acuerdo. El mismo Constantino se encargó de explicar el tenor de este «decreto» en la carta encíclica que dirigió a las Iglesias al terminar el concilio (Opitz 26). Lo mismo hicieron también los padres conciliares en su carta sinodal a la Iglesia de Alejandría (Opitz 23). En ella se anunciaba brevemente el acuerdo alcanzado con las Iglesias de oriente que hasta entonces se habían atenido al cómputo hebreo. Hay que señalar que en ambos documentos la complejidad de las prácticas vigentes entre las diversas Iglesias se simplifica mucho, seguramente para subrayar más el alcance unitario del acuerdo que se había alcanzado.

Para corresponder a su programa general de pacificación, el concilio trató también el problema del cisma meliceno que perturbaba a la Iglesia egipcia desde los tiempos de la última persecución (303-312). Las decisiones sobre este caso se exponen de forma bastante difusa en la carta sinodal a la Iglesia egipcia (Opitz 23). Parecen inspirarse sobre todo en un intento de reconciliación, dado su contenido bastante blando. De hecho, Melicio mantuvo la dignidad episcopal, aunque el concilio le negó la facultad de proceder a nuevas ordenaciones y le obligó a una especie de residencia forzosa en su propia ciudad. En cuanto a los obispos, sacerdotes y diáconos ordenados por él, conservaron sus respectivos oficios a todos los efectos, pero después de haber sido confirmados por una «imposición de las manos más arcana» (μυστικωτέρᾳ χειροτονίᾳ: COD 17, 40-41), y siempre en subordinación respecto a los derechos reconocidos al clero establecido por Alejandro y con el beneplácito de éste, a propósito de la posibilidad de nuevos nombramientos o ascensos en la carrera eclesiástica. De todas formas, estas medidas no surtieron enseguida el efecto esperado, ya que a la muerte de Alejandro (328), los melicenos intentaron oponerse a la elección de Atanasio. Este reaccionó con dureza, obligando a los melicenos a buscar un acuerdo en su propio perjuicio con los eusebianos, promotores de la rehabilitación de Arrio.

Los cánones

La limitación de nuestras fuentes no nos permite conocer las circunstancias de la elaboración canónica de los padres de Nicea que nos dejaron, sin embargo, una codificación bastante significativa, sólo comparable por la riqueza de sus temas —entre los cuatro primeros concilios ecuménicos— con la de Calcedonia. Del clima que acompañó a esta parte de los trabajos conciliares podemos quizás darnos cuenta gracias a un episodio de carácter anecdótico que refiere Sócrates (HE I, 11). Narra que uno de los obispos presentó la propuesta de una «norma nueva», según la cual no sería ya posible que el clero casado viviera con sus mujeres. Pero a esta hipótesis del celibato obligatorio se opuso un obispo egipcio llamado Pafnucio, que se había distinguido como confesor en la persecución anterior; criticó la propuesta como demasiado rigurosa y declaró el honor del matrimonio, confirmando igualmente la validez de la «norma antigua». Esta señalaba que a los que ya estaban ordenados no se les permitiera casarse, mientras que mantenía la validez de las nupcias para los que habían entrado posteriormente a formar parte del clero. Lo mismo que para la cuestión doctrinal, también para los problemas disciplinares estaba en juego una dialéctica delicada entre la innovación y la tradición.

Los concilios anteriores a Nicea habían ya dado una normativa canónica, aunque sólo se conservan huellas de la misma para los concilios celebrados a comienzos del siglo IV.

El conjunto canónico preniceno constituye un término muy útil de comparación para medir la continuidad de las normas disciplinares de Nicea y, al mismo tiempo, captar su fisonomía y sus acentos específicos. Sin embargo, hay que recordar que ninguna de las normas emanadas anteriormente podía reivindicar la misma validez universal, dada la representatividad más reducida de tales concilios. Con Nicea surge por primera vez una instancia capaz de regular, para toda la Iglesia, las cuestiones de gobierno y disciplina. Sin embargo, si se prescinde de este aspecto —que debía traducirse evidentemente en un proceso de recepción de mayor irradiación—, hay que reconocer que la formulación de los cánones no se inspira en un concepto teológico preciso, sino que está determinada por las circunstancias. Este dato de hecho no cambiará ya en todos los concilios antiguos. No hemos de pensar que los padres nicenos quisieran introducir innovaciones en el plano disciplinar. En la mayor parte de los casos su preocupación principal parece haber sido la de fijar normas que estaban ya en uso desde hacía tiempo o de eliminar los abusos introducidos contra ellas. Así pues, el interés de los cánones se deriva en gran parte del hecho de que son testigos de unas situaciones y de unos desarrollos históricos anteriores al concilio.

Los cánones de Nicea que se consideran auténticos son 20 (Teodoreto, HE I, 8, 18, Gelasio de Cízico, HE II, 32, CPG 8513). Otros cánones que se atribuyen en oriente a los 318 padres reflejan la tendencia a reducir a la autoridad del concilio una serie de normas posteriores. Esta tendencia se manifestó ya a lo largo del siglo V, cuando en Roma se sostuvo el origen niceno de ciertos cánones, producidos en realidad por el concilio de Sárdica (342-343). La tradición nos ha conservado los veinte cánones sin un orden preciso, pero considerando sus contenidos y las consecuencias históricas a las que iban destinados, se pueden examinar ante todo las importantes normas relativas a las estructuras del gobierno eclesial, a las que se añaden luego otras varias disposiciones sobre la condición del clero. Otros aspectos que en ellos se tratan se refieren a la penitencia pública, a la readmisión de los cismáticos y de los herejes, y a ciertas prescripciones litúrgicas.

El gobierno de la Iglesia: instancias locales y jurisdicciones regionales

Las estructuras de la Iglesia son objeto de numerosos cánones (4, 5, 6, 7, 15, 16). No está fuera de lugar recoger aquí las decisiones de mayor alcance histórico del concilio. Gracias a ellas, se fue formando con el tiempo una constitución eclesiástica universal, que superó definitivamente el aislamiento de cada una de las comunidades locales con su obispo.

En los cánones 4 y 5 (COD 7-8) surge la figura del obispo metropolita y la estructura más amplia de la eparquía, cuyos límites tenían que coincidir con las circunscripciones civiles representadas por las provincias. El canon 4 establece que la consagración de un nuevo obispo corresponde de suyo a todos los obispos de la provincia, pero en el caso de que esto no sea posible la hará una representación de tres, con el permiso de los ausentes. De todas formas, ésta tenía que ser confirmada por el metropolita, como señala el canon 6, que no considera válida la elección «privada del consentimiento del metropolita», lo cual no sucede cuando se oponen a ella tan sólo dos o tres obispos. Se piensa que en la formulación del canon 4 pesó mucho la situación determinada por el cisma meliceno, aunque no sea posible afirmarlo con certeza. Por lo demás, este problema había sido advertido ya en los concilios precedentes, como muestra el canon 20 de Arles, en donde se excluía que un solo obispo pudiera consagrar a otro, exigiendo por el contrario

como práctica óptima la presencia de siete, mientras que en caso de imposibilidad el consagrante tenía que estar asistido al menos de otros tres.

No obstante, además de las causas contingentes y de los precedentes canónicos que pueden haber influido en él, el canon 4 da expresión a la idea, bien arraigada en la tradición, de una comunión del colegio episcopal, que acoge a un miembro nuevo en el mismo acto en que entra a formar parte de él.

Aunque los cánones no hablan expresamente de ello, está implícito en los mismos que entre los poderes del metropolita estaba el de convocar el sínodo metropolitano. El desarrollo de los concilios provinciales se preveía con regularidad, al menos con dos sesiones anuales: antes de la cuaresma y en otoño (canon 5). A ellos les correspondía en particular el examen de las excomuniones pronunciadas por cada obispo. Servían así de instancias de apelación para las sentencias dadas por los ordinarios. No está claro cuál fue el valor de la excomunión fuera de los límites de la propia eparquía. Si se tienen en cuenta las cartas sinodales enviadas después del concilio de Antioquía del 268-269 y del que se celebró en Alejandría contra Arrio, la excomunión parece ser que no gozaba de reconocimiento automático.

Más allá del nivel de la eparquía, en los cánones nicenos se vislumbran ya nuclearmente otras estructuras más amplias del gobierno eclesiástico. Estas constituyen el tema de los cánones 6 y 7. La formulación del primero de ellos —el canon más famoso y discutido del concilio del año 325— se refiere a un derecho consuetudinario, que reconoce la autoridad del obispo de Alejandría sobre Egipto, Libia y Pentápolis. La mención prioritaria de la sede alejandrina señala una primacía suya entre las Iglesias de oriente, que permanecerá de hecho sin cambios hasta el sínodo efesino del año 449, aunque ya con el concilio constantinopolitano del año 381 se perfila la competencia, más tarde victoriosa, de la «nueva Roma». Nos gustaría saber más del contenido de esa autoridad suprarregional, que más tarde coincidirá con los límites geográficos del patriarcado alejandrino, pero de momento faltaba aún esta terminología. Probablemente, la génesis de este canon tiene que verse ante todo en el tipo de relaciones existentes desde hacía tiempo entre Alejandría y las regiones eclesiásticas de Libia. Las razones geográfico-políticas y la reivindicación del origen apostólico fueron quizás las premisas para esta nueva estructura «patriarcal». El mismo canon reconoce como obvia una prerrogativa análoga de la sede de Roma, aunque también en este caso se evite precisar su contenido. En cuanto a la extensión geográfica de un «primado» semejante, se presume que el canon hace referencia a la posición de preminencia de la Iglesia romana en Italia —más concretamente en la Italia central y meridional, así como en Sicilia y en Cerdeña (Rufino, HE X, 6)— antes aún que en occidente, del que Roma llegará a constituir más tarde el único patriarcado. El caso de Antioquía no está demasiado claro, dado que la formulación del canon parece colocar a esta Iglesia en un plano distinto, es decir, al lado de las «otras eparquías». No se puede hablar ciertamente de una prerrogativa o título de honor, al estilo del de Jerusalén, pero su situación parece distinta respecto a Alejandría, al menos por lo que se deduce del tenor distinto del canon. No obstante, si se observa la evolución posterior de las estructuras eclesiásticas y se considera además la indiscutible tradición apostólica de la sede antioquena, es lícito ver reconocido ya en ella, aunque sea implícitamente, el futuro patriarcado.

Por el contrario, claramente distinto respecto a los demás se presenta el caso de Jerusalén, tema del canon 7, que reconoce a la ciudad santa un privilegio de honor especial, que tampoco es fácil de aclarar en su contenido concreto. Jerusalén era una diócesis sufragánea de la sede metropolitana de Cesarea. Es probable que el obispo de la ciudad santa, aun dejando intacta la jurisdicción provincial, gozase de un derecho de precedencia, aunque puramente honorífico, respecto a su metropolita —por ejemplo, con ocasión de los sínodos celebrados fuera de Palestina, especialmente en los concilios

ecuménicos—. Si se observan los testimonios de la praxis conciliar entre los siglos IV y V, parece que es ésta la explicación más adecuada. En cuanto a las circunstancias históricas que llevaron a su formulación, no está fuera de lugar pensar la conexión de dos ideas: por un lado, la alta consideración de Constantino por los lugares santos de Jerusalén, a los que el emperador hará muy pronto objeto de una política urbanística monumental; por otro, la iniciativa político-eclesiástica del obispo Macario, alineado con Alejandro de Alejandría en contra de su metropolita Eusebio de Cesarea. Aun con los límites señalados, el canon 7 es el preanuncio de la futura creación del cuarto patriarcado oriental, cuyo reconocimiento se obtendrá en el concilio de Calcedonia.

Al fijar los privilegios jurisdiccionales, o de naturaleza similar, de las Iglesias mayores, el concilio remite principalmente —si no en exclusiva— a un derecho consuetudinario. No hay alusiones o indicaciones explícitas a normas o prescripciones de carácter apostólico, destinadas a legitimar estas «macroestructuras» del gobierno eclesiástico. Según algunos, el modelo de la administración civil, con sus unidades geográficas mayores representadas por las diócesis, parece ser que siguió ejerciendo la influencia más notable. No obstante, el ejemplo de Alejandría muestra que la circunscripción eclesiástica precede a la civil desde el momento en que Egipto queda apartado de la diócesis de oriente y reconocido como diócesis independiente sólo por el año 367. Sin embargo, es verdad que Egipto, a partir de Augusto, había gozado de un *status* especial, suprimido sólo temporalmente por Diocleciano. Quizás sea más problemático afirmar la incidencia de un criterio semejante para los territorios sometidos a Antioquía, aun cuando la creación de la diócesis de oriente pudo haber contribuido a alimentar ulteriormente la autoridad del obispo de aquella sede. Como impresión final sobre este punto nos queda la imagen de un orden de precedencia, de una jerarquía de las Iglesias orientales que se va elaborando y que tiene por cabeza a Alejandría, después a Antioquía y finalmente a Jerusalén. Pero hay que tener presente que este proceso, aunque ya iniciado, constituye en gran parte tan sólo la etapa embrional de los futuros patriarcados.

Reclutamiento y conducta del clero

Una parte de la legislación establecida por el concilio desea responder a exigencias y problemas concretos, que son el resultado del desarrollo que el cristianismo había asumido y que en mayor medida tendría que asumir después del giro constantiniano. Así, los cánones 15 y 16 prohíben la movilidad del clero de una diócesis a otra: el eclesiástico que se aleja de su propia Iglesia tiene que volver a ella. Normas análogas habían sido ya promulgadas por el concilio de Arles, que en el canon 21 había previsto la deposición para los desertores.

Un abuso determinado por las necesidades de cubrir los puestos del personal eclesiástico en una Iglesia en expansión se refería a la rápida admisión en las filas del clero. Para evitar este riesgo, el canon 16 prohibía, por ejemplo, la ordenación de un eclesiástico perteneciente a otra diócesis, sin disponer del beneplácito de su obispo.

Las preocupaciones de los padres de Nicea respecto al clero se concretan en una serie de disposiciones que intentan, en particular, garantizar su honor y su dignidad. El canon 1 reglamenta la cuestión de los eunucos y el sacerdocio. El que ya está ordenado, permanece en ese estado aunque la castración se haya hecho por razones médicas o como consecuencia de una violencia de los bárbaros. Pero el que se produce a sí mismo la mutilación, deja de pertenecer al clero o no es admitido en él, si lo solicita.

Finalmente, el que no es eunuco voluntario, si es digno, puede acceder a la ordenación. El canon 3 prohíbe la cohabitación del clero con mujeres, a no ser que se trate de parientes cercanos o de personas por encima de toda sospecha. El texto del canon utiliza un término

técnico (συνείσακτος: COD 7, 13-14), que conserva huellas de un fenómeno significativo del ascetismo cristiano primitivo, en donde se usa para indicar a las *virgenes subintroductae*, es decir, a las vírgenes que cohabitan con un asceta o con un clérigo célibe en régimen de «matrimonio espiritual». La norma nicena —aunque no excluye una referencia a esta praxis, objeto de condenaciones repetidas de la jerarquía eclesiástica— se concibe de todas formas en términos más generales. Y es precisamente esta generalidad la que suscita algunas dificultades entre los intérpretes. En efecto, este canon no alude en lo más mínimo a las esposas de los eclesiásticos, hasta el punto de que da la impresión de que se supone aquí un celibato generalizado. No obstante, por el episodio de Pafnucio recordado anteriormente sabemos que no podía ser así. Es probable que la intención del concilio fuera solamente la de prevenir situaciones escabrosas o comprometedoras para la reputación del clero, eliminando las sospechas que se derivaban de formas de cohabitación con personas de sexo femenino.

Se concede una gran importancia a la selección de los candidatos al sacerdocio. El canon 2 prohíbe que se proceda demasiado rápidamente del bautismo a la colación de órdenes eclesiásticas. Antes es necesario conocer la manera de ser del neófito. Esta disposición podía apelar a la autoridad de un precepto «apostólico», citando precisamente la recomendación sobre el obispo que se hace en la primera carta a Timoteo (cf. 1 Tim 3, 6-7). Y si se ha procedido a la ordenación con cierta precipitación —tras una encuesta posterior que ponga de manifiesto ciertas culpas del eclesiástico que antes se ignoraban—, la ordenación no será válida. Una culpa de este tipo podía ser, en particular, la de los que habían estado en una situación de *lapsi* y habían entrado luego a formar parte del clero. El canon 10 se ocupa expresamente de esta problemática. Tanto si se ignoraba su culpa, como si el que procedió a su ordenación no quiso tenerla en cuenta, esa ordenación no debía tenerse como válida. Si llega a conocerse el caso, han de ser depuestos. Un tercer canon (canon 9) insiste ulteriormente en este punto, específicamente en relación con los presbíteros, confirmando de nuevo las prescripciones mencionadas: siempre que los presbíteros hayan sido promovidos a este estado sin el examen oportuno de su conducta o hayan sido ordenados, a pesar de haber confesado sus culpas, en ambos casos la ordenación va contra la ley canónica y por tanto resulta inválida. En la misma línea de control sobre el reclutamiento y la conducta del clero se sitúa finalmente el canon 17, que prohíbe el ejercicio de la usura por parte del clero, so pena de deposición.

Una norma contenida en el canon 18 confirma la atención que el concilio dirigió a las condiciones del clero dentro de su preocupación por la buena marcha eclesial. Este canon se refiere expresamente a unas noticias que han llegado de que en varias localidades los diáconos no sólo dan la eucaristía a los presbíteros (una praxis que considera como no justificada ni por la ley canónica ni por la costumbre), sino que incluso toman la eucaristía antes de los obispos. Ninguno de estos dos comportamientos están en conformidad con la estructura jerárquica reconocida: los diáconos no deben extralimitarse de sus funciones, dando la precedencia en el orden a los obispos primero y a los presbíteros después. Una reacción análoga es la que se vislumbra quizás al final del canon 19, que comprende las disposiciones sobre los paulianistas, en la que se recuerda a las diaconisas que deben tener la misma consideración que los laicos, aun cuando su formulación admite diversas interpretaciones.

Disciplina penitencial

Otro tema que se afronta con especial amplitud en la normativa fijada por el concilio se refiere a las formas de la penitencia pública. Es objeto de cuatro cánones (11, 12, 13, 14) que, a diferencia de los demás, constituyen un conjunto orgánico de normas relacionadas entre sí. La disciplina se formula en relación con las situaciones que habían llegado a crearse en la persecución de Licinio, donde algunos fieles habían dado pruebas de debilidad o de

infidelidad (como precisa el canon 11). No obstante, no parece que este trasfondo haya sido exclusivo. Al lado de los problemas de los *lapsi,* en el canon 13 se precisa también la cuestión más general de los moribundos que deseen recibir la eucaristía.

El canon 11 prescribe un trato bastante indulgente en definitiva con los fieles que habían cedido aun sin haber sido obligados por la necesidad, como la confiscación de bienes u otras amenazas particulares. Esos fieles deberían cumplir tres años de penitencia como *auditores,* siete entre los *prostrati* y dos entre los *orantes,* pero sin poder participar en la oblación. A su vez, el canon 12 (refiriéndose al parecer a la situación de los ex-soldados) exige tres años de penitencia entre los *auditores* y diez entre los *prostrati* para los que, después de haber abandonado el mundo, volvían a él y llegaban hasta a ofrecer dones y dinero para poder retornar al servicio público. Pero si su actitud de conversión era sincera, una vez pasados los tres años entre los *auditores,* podían ser admitidos entre los *orantes,* previa autorización del obispo. Más aún, éste podrá llevar su indulgencia más allá, es decir, probablemente hasta el punto de admitirlos en la comunión. Pero todos los que se someten a la disciplina penitencial, aceptando con indiferencia las formalidades requeridas, tendrán que cumplir todo el periodo fijado. Finalmente, siempre en el asunto de los *lapsi,* el canon 12 indica la penitencia que se les exige a los que eran todavía catecúmenos: después de tres años entre los *auditores,* podrán entrar en el grupo de los *orantes.*

El itinerario penitencial graduado de la forma que preveían estos cánones ha suscitado muchas discusiones. Se ha pensado que el concilio quiso generalizar el sistema de la distribución de la penitencia en tres etapas, pero es probable que se aplicase, para el caso particular de estos *lapsi,* la praxis vigente desde hacía tiempo en algunas Iglesias de Asia menor. Esta disciplina particular no se siguió nunca en occidente y no parece que se extendiera, en oriente, a las Iglesias de Siria, Palestina y Egipto.

El canon 13, invocando una norma «antigua y canónica», prescribe que no se les niegue la comunión a los moribundos. Los que se restablezcan después de haber estado en peligro de muerte tendrán que seguir, sin embargo, en el grupo de los que participan sólo de la oración, hasta que hayan cumplido el periodo de penitencia que había previsto el concilio. En general, ante la petición de comulgar hecha por los moribundos, el obispo, después de haber examinado sus disposiciones, les hará participar en la eucaristía. La disposición de Nicea se muestra entonces bastante más benévola que la que fijó, por ejemplo, el concilio de Elvira (303), en donde se castigaban varias especies de pecados y de pecadores, negándoles la absolución incluso cuando estaban a punto de morir. Teniendo en cuenta esta diversa acentuación, se ha planteado también la cuestión de si el canon 13 tenía que entenderse realmente como referido a los moribundos en general. Pues bien, tras un profundo examen, se ve que el canon comprende dos partes claramente distintas. La segunda, de carácter más general, se ocupa indiscutiblemente de todos los moribundos, sea cual fuere su condición, mientras que la primera debe relacionarse todavía con las normas trazadas para los *lapsi*. Desde el momento en que el concilio establecía largos periodos de penitencia, cabía suponer que algunos se encontrarían en las condiciones que refería el canon 13. Por lo demás, las disposiciones iniciales reflejaban la conducta ya adoptada anteriormente por la Iglesia respecto a los *lapsi* admitidos a la penitencia, mientras que la indicación más general no podía apelar a la tradición, ya que la praxis anterior iba más bien en sentido contrario.

Otros aspectos de la normativa canónica

El concilio tuvo que reglamentar también la cuestión de la readmisión de los grupos de cismáticos y de herejes, que entraba en el orden del día de los temas indicados por Constantino. Además de las medidas expuestas anteriormente respecto a los melicenos, el canon 8 define el trato que hay que reservar a un grupo cismático como era el de los novacianos, designados aquí con el término «puros». Pueden ser readmitidos en la Iglesia con la imposición de manos, después de haber declarado por escrito que se conforman con la doctrina oficial. La petición se refiere concretamente a dos puntos: los «puros» tendrán que aceptar comulgar con las personas que hayan contraído segundas nupcias y con los *lapsi*. En los pueblos y ciudades que no tengan eclesiásticos de la gran Iglesia, los miembros del clero procedentes de las filas de los «puros» ejercerán allí libremente su ministerio, mientras que en donde exista un clero católico podrán gozar de sus derechos tan sólo de forma subordinada a los ortodoxos. Por lo que se refiere a los obispos, un obispo «puro» podrá conservar su dignidad a título honorífico, si se lo consiente el ordinario del lugar, aunque la solución adoptada tendrá que evitar de todos modos la impresión de que existen dos obispos en la ciudad. Como se ve, las normas adoptadas para los novacianos recalcan bastante de cerca las soluciones indicadas para los melicenos en la carta sinodal a la Iglesia de Alejandría.

La situación de los paulianistas (los seguidores de Pablo de Samosata, que no habían aceptado su condenación en el sínodo antioqueno del año 268), a los que va dedicado el canon 19, se presentaba en términos objetivamente más graves, ya que se trataba en su caso de un error doctrinal. Por eso, el concilio prevé que sean rebautizados, en lugar de limitarse a recibir la imposición de manos como los novacianos y los melicenos. El clero paulianista podía ser reordenado después del bautismo, siempre que su conducta resultase irreprensible. Pero si el examen había dado un resultado negativo, tenían que ser depuestos. Este mismo trato se les reservaba a las diaconisas y a todos los que perteneciesen al estado eclesiástico. Las disposiciones sobre el clero muestran una actitud bastante generosa de los padres de Nicea, que contrasta significativamente con el rigorismo de los concilios precedentes.

Finalmente, el canon 20 rechaza la práctica de doblar la rodilla los domingos y los días de pentecostés. Hemos de pensar que esta norma se refería no tanto, o al menos no exclusivamente, a los *prostrati* o *genuflectentes*, en cuanto categorías de fieles, como a los fieles que participaban del sacrificio. Aunque el canon contempla probablemente un fenómeno difundido en determinadas regiones, la disciplina indicada refleja de nuevo la preocupación por generalizar una conducta uniforme. Por lo demás, era ésta precisamente la dinámica inscrita en la constitución, con Nicea, de una instancia legislativa, que transcendía los límites locales o regionales para pretender una representatividad de las Iglesias, aunque los cánones, por obvias razones históricas y geográficas, reflejan de manera especial las situaciones del oriente cristiano. Respetuosos esencialmente de la tradición, los cánones manifiestan también signos de novedad o acentos distintos de los del pasado. El equilibrio que se consiguió también en lo relativo a la elaboración canónica debe contarse entre las razones de esta unanimidad que aparece en el episcopado de Nicea. En resumen se piensa que, después de haber fijado un símbolo capaz de varias interpretaciones, tampoco debieron presentarse muchos motivos de oposición sobre los cánones, dado que no atacaban privilegios existentes. Pero asentaban sin duda unas premisas decisivas para el desarrollo de las articulaciones eclesiásticas suprarregionales y con ello algunas de las razones de la aparición de dificultades y tensiones que caracterizarán las relaciones entre las sedes mayores, que se fueron constituyendo paulatinamente como patriarcados entre los siglo IV y V.

Epílogo

No se sabe con precisión cuándo terminaron los trabajos del concilio, pero se cree que pudieron durar varias semanas. La fecha del 19 de junio —que sacamos de las actas de Calcedonia (ACO II I 2, 79, 14)— parece bastante probable, a no ser que se coloque un mes más tarde, en torno al 25 de julio, en relación con los *vicennalia*. En efecto, la asamblea concluyó oficialmente con la celebración de los veinte años de reinado de Constantino, con un solemne banquete, que nos narra con su acostumbrado tono de admiración Eusebio de Cesarea *(V. Const.* III, 15), y con un discurso de despedida del emperador (III, 21).

La única carta sinodal que nos ha llegado es la que se dirigió a la Iglesia de Alejandría (Teodoreto, HE I, 9; Opitz 23). No hay que excluir que el concilio, siguiendo una praxis muy difundida, enviara también cartas a las otras Iglesias, teniendo sobre todo en cuenta que la carta sinodal a Alejandría está redactada estrictamente pensando en las situaciones específicas de Egipto. Por esta razón, se exponían ampliamente las medidas relativas al cisma miliciano.

También Constantino referirá a las Iglesias los resultados del concilio mediante una carta destinada a la Iglesia de Alejandría y una encíclica a todas las Iglesias (Eusebio de Cesarea, *V. Const.* III, 17-20). En la primera (Sócrates, HE 19; Opitz 25), el emperador expresaba su gozo por la unidad recobrada en la fe. Además, Constantino confirió a los decretos del concilio la validez de ley del estado (Eusebio de Cesarea, *V. Const.* IV, 27, 2). De este modo se abría paso el régimen de «cristiandad», con la compenetración cada vez más estrecha entre la Iglesia y el Estado. A este mismo proceso hemos de atribuir en gran medida las vicisitudes un tanto controvertidas de la recepción del concilio.

3

De Nicea (325) a Constantinopla (381)
La recepción del primer concilio ecuménico

Los desarrollos del conflicto con el arrianismo dominan ampliamente la historia política, eclesiástica y doctrinal hasta el concilio constantinopolitano del año 381. Por esta razón, la época posterior a Nicea puede verse en gran medida como una historia de la recepción del concilio. Se presenta como un proceso mediante el cual las Iglesias, en una serie de luchas dolorosas, se fueron apropiando de las decisiones de Nicea, no sólo de forma negativa, asociándose a la condenación del arrianismo, sino también de forma positiva, replanteándose el contenido de su símbolo de fe y reconociéndolo como tradición, es decir, como expresión dogmática vinculante y en cierto modo definitiva. Sin querer seguir en todos sus detalles unas peripecias a menudo bastante complicadas, nos limitaremos aquí a las líneas y a los episodios principales del proceso de recepción, intentando captar su dinamismo. No es casual el hecho de que, en el nuevo régimen de la «Iglesia imperial», establecido por Constantino, estas líneas coincidan en gran parte con las oscilaciones de las políticas que llevaban a cabo los sucesivos emperadores.

Entre el silencio y la reacción: desde la revancha de los eusebianos hasta la muerte de Constantino

Los años que van de Nicea a la muerte del primer emperador cristiano (337) se presentan como un periodo en el que los derrotados del concilio, incluyendo al propio Arrio, obtienen poco a poco su rehabilitación y recuperan, en parte o en todo, las posiciones anteriores de poder, hasta convertirse en el partido hegemónico gracias al liderazgo de Eusebio de Nicomedia. Al principio, la derrota de Arrio y de sus seguidores pareció total. No sólo fue enviado al destierro el presbítero alejandrino, sino que a los pocos meses del concilio le siguieron también algunos de los miembros más influyentes del grupo de los «colucianistas», como Eusebio de Nicomedia, Teógnides de Nicea y quizás Márides de Calcedonia (Filostorgio, HE I, 9c; Sócrates, HE I, 8, 33; Sozomeno, HE I, 21). Estas medidas punitivas, más que por la negativa a adherirse formalmente a la fe de Nicea, estuvieron motivadas por el hecho de que estos obispos seguían apoyando a los seguidores de Arrio, en contra de las disposiciones imperiales que imponían su expulsión. No obstante, poco después fueron revocadas estas órdenes, empezó gradualmente la rehabilitación de los filoarrianos moderados e incluso se produjo una reacción contra los exponentes más destacados del partido niceno.

Así pues, en esta primera fase las controversias no se refieren todavía al dogma de Nicea en cuanto tal, aunque en ello estaba implícita la tibieza de los eusebianos por el

homoousios (por lo demás, esta actitud, aunque pronunciada, no era exclusiva de ellos, sino que la compartían también algunos nicenos convencidos como Atanasio). De momento se limitan a arreglar cuentas con los adversarios, evitando discutir abiertamente el resultado doctrinal sancionado por el concilio y querido, en particular, por el emperador. Se trataba de una línea política bastante hábil, que se configuraba además como una estrategia de conjunto, mientras que sus antagonistas procedían tendencialmente por separado.

Este cambio de atmósfera se ha explicado aduciendo, entre otras cosas, las influencias que habrían ejercido sobre Constantino ciertos ambientes cortesanos vinculados a Eusebio de Nicomedía y a otras personalidades arrianas, mientras que desaparecía de su círculo la figura de Osio de Córdoba. Aun sin excluir estos factores, es más probable que fuera el mismo emperador el que decidiera el nuevo curso de las cosas, sin que se le sugiriera desde fuera. Si Constantino había querido el concilio de Nicea como ocasión para restablecer la unidad y la paz de la Iglesia, comprometidas por los conflictos internos, después del concilio siguió siendo ésta su preocupación prioritaria. De esta manera no podía el emperador sentir muchas simpatías por la acción demasiado enérgica de obispos antiarrianos como Eustacio de Antioquía y Atanasio de Alejandría. Su iniciativa, que tuvo como resultado el que se ahondasen las tensiones y los contrastes, iba en sentido contrario al objetivo de la paz religiosa que siempre se había buscado. Esto proporcionó el pretexto deseado para la acción de los antinicenos, que por otra parte veían en la defensa encarnizada de Nicea el peligro de caer en el monarquianismo sabeliano.

Esta inversión de tendencia se relaciona con un episodio no demasiado claro, a poca distancia de Nicea, que parece presentarse como una ulterior sesión del concilio, si no como un auténtico nuevo sínodo celebrado en esta misma localidad en noviembre del año 327. Nos han llegado noticias del mismo en Atanasio (*Apol. sec.* 59, 3) y en Eusebio de Cesarea (*V. Const.* III, 23). Parece que puede hablarse aquí de un concilio, que representó ciertamente la prosecución de la obra de pacificación iniciada en Nicea, pero sin constituir una repetición del mismo. Además de intervenir sobre el problema de la readmisión de los melicianos, que seguía creando dificultades en la Iglesia egipcia, decretó el regreso de Eusebio de Nicomedia y de los otros desterrados. Por otro lado, una rehabilitación de Arrio en el aspecto doctrinal no se consideraba todavía madura. Por eso Constantino prefirió no someter al examen de los obispos la profesión de fe que le habían enviado Arrio y Euzoio (Opitz 30), a pesar de que la había considerado como ortodoxa. La plena reconciliación eclesial de Arrio y de sus seguidores no se llevará a cabo hasta el año 335 en Jerusalén. Desde este punto de vista, la verdadera repetición de Nicea es el concilio que se celebró diez años más tarde en la ciudad santa, aun cuando la fe nicena seguía todavía sin ser atacada por entonces.

Con las medidas que se tomaron a finales del año 327 y con el retorno de los desterrados (presumiblemente en el año 328) se sentaban las premisas para la estrategia sucesiva de neutralización de los nicenos. De todas formas, no hay que pensar en una relación inmediata de causa y efecto, si es verdad que la primera operación en este sentido, con la deposición de Eustacio de Antioquía, ocurrió en el mismo año que el llamado «segundo sínodo» de Nicea. Un concilio reunido en Antioquía y presidido probablemente por Eusebio de Cesarea, con la intervención de obispos hostiles a los defensores de las decisiones nicenas, entre los que estaba Teodoto de Laodicea, depuso a Eustacio no sabemos por qué motivos —o más probablemente pretextos— de naturaleza política o disciplinar (Sócrates, HE I, 24; Sozomeno, HE II, 19). Considerando las personas de los jueces —particularmente las de Eusebio y Teodoto—, es difícil librarse de la idea de que se trataba de un arreglo de cuentas por el proceso al que ellos mismos se habían visto sometidos en el sínodo antioqueno anterior a Nicea.

Tras esta primera intervención siguieron acciones análogas contra una serie de obispos de sedes menores, hasta que llegó a atacarse a la figura más representativa del partido niceno. En efecto, la próxima víctima designada por los eusebianos era Atanasio. Junto con el occidente, el obispo de Alejandría constituía el antagonista más directo de la amplia mayoría moderada, que en Nicea se había plegado a aceptar el *homoousios* e intentaba ahora interpretar su resultado doctrinal en línea con la antigua teología del *Logos*. Pero incluso en estos casos la contestación no se hizo en el plano doctrinal, sino a través de algunas acusaciones disciplinares. Atanasio, oponiéndose a la readmisión de Arrio, dio pie a las denuncias de los adversarios, que se aprovecharon además de la situación egipcia, en donde él combatía a los melicianos con especial energía y no sin violencia. A partir del año 333, Atanasio fue acusado de corrupción, de traición y de haber hecho matar al obispo meliciano Arsenio (a quien, sin embargo, Atanasio pudo presentar vivo). Entretanto la situación en la corte había ido evolucionando en un sentido tan favorable a los eusebianos que pudo pensarse en la plena readmisión de Arrio en la comunión eclesial. La profesión de fe, reconocida ya en el año 327 por Constantino como ortodoxa (Opitz 30), se convierte ahora en la base para el juicio de los obispos. En el plano doctrinal no añade ningún elemento de especial novedad. Se trata de un texto genérico y elusivo, que evita enfrentarse con la cuestión discutida en Nicea. Los puntos elaborados en la definición de fe de este concilio se pasan totalmente por alto.

La rehabilitación de Arrio fue a la par con las maniobras para condenar a Atanasio. Constantino confió su caso al examen de los obispos reunidos en Tiro en el año 335, antes de proceder a la consagración de la Anástasis de Jerusalén. Atanasio, previendo que las cosas no le iban a ir bien en el concilio, compuesto en su mayor parte por eusebianos, huyó a Constantinopla, en donde se defendió ante el mismo emperador. Sin embargo, tras las nuevas denuncias que arrojaban sobre el obispo de Alejandría la sospecha de haber saboteado los decretos imperiales, Constantino mandó desterrarlo a Tréveris. Al mismo tiempo en Jerusalén, durante el sínodo de las encenias (septiembre del año 335: Eusebio de Cesarea, *V. Const*. IV, 47), Arrio fue reconciliado con la Iglesia, aunque murió antes de poder volver a Alejandría.

De los protagonistas más significativos de Nicea quedaba todavía Marcelo de Ancira. También contra él se abatió la reacción de los eusebianos. Esta vez, sin embargo, ésta pudo manifestarse directamente en el plano doctrinal, tanto por las ideas que sostenía Marcelo, claramente en contraste con la orientación que prevalecía en la Iglesia oriental, como porque, después de haber sucedido la readmisión de Arrio, los eusebianos tenían conciencia de que era posible salir victoriosos en este terreno. En el año 336, un sínodo reunido en Constantinopla, con la participación de obispos procedentes sobre todo de Asia menor, condenó por herejía al obispo de Ancira debido a su monarquianismo radical. Marcelo fue depuesto y enviado igualmente al destierro (Sócrates, HE I, 36; Sozomeno, HE II, 33).

De esta manera, el decenio posterior a Nicea se concluía con un resultado ampliamente positivo para el partido eusebiano, obtenido con el aval y el apoyo del emperador. Los que habían sido derrotados en el primer concilio ecuménico dominaban ahora la escena política del oriente cristiano. En las sedes episcopales más importantes se habían establecido los exponentes de una doctrina que, aunque ajena a las posiciones primeras de Arrio, no tomaba como base la fórmula de Nicea. Es verdad que las acciones contra los obispos filonicenos no suponían aún expresamente la puesta en discusión de las decisiones doctrinales del concilio; pero era sólo la presencia de Constantino la que parecía impedir esta conclusión. Estaban ya fijados todos los presupuestos para este resultado.

La reacción antinicena durante el reinado de Constancio II (337-361)

Al morir Constantino, le sucede en oriente Constancio II, que favorecería abiertamente a los semiarrianos, mientras que occidente —unificado bajo Constante desde el año 340 al 350— permanecería fiel a Nicea. Esto hace que se ahonden más las diferencias doctrinales entre las dos partes del imperio, aunque salvaría finalmente el dogma niceno, gracias a la acción conjunta llevada a cabo por los occidentales y por sectores importantes del episcopado oriental.

Constancio dio, al principio, la impresión de que quería favorecer a los nicenos permitiendo el regreso de Atanasio, de Marcelo y de otros desterrados, pero muy pronto los eusebianos volvieron a condicionar la política imperial. Protestaron contra la restitución de Atanasio y lograron que se confirmara su sentencia de deposición en un concilio celebrado en Antioquía en el invierno del año 338-339. Obligados de nuevo a abandonar sus diócesis, Atanasio y Marcelo encontraron refugio en Roma, donde lograron poner de manifiesto las artimañas de los eusebianos, presentándolos como auténticos arrianos. El papa Julio I (337-352), después de haber insistido en vano en un nuevo examen de la cuestión junto con los orientales, reunió un concilio (341) que invalidó la deposición tanto de Atanasio como de Marcelo de Ancira (Atanasio, *Apol. sec.* 21-35). Con esta decisión, Roma se vincula durante años a la suerte de los dos principales exponentes del partido niceno en oriente, especialmente a Marcelo, que resultaba muy sospechoso para los orientales, arrojando sobre la fe de Nicea la sombra de su monarquianismo acentuado.

Contra la sentencia romana replicó un sínodo reunido en septiembre del mismo año en Antioquía, con ocasión de la dedicación de una nueva basílica. En él participaron unos cien obispos bajo la presidencia de Eusebio de Nicomedía (Sócrates, HE II, 8; Sozomeno, HE III, 5). Este sínodo dio paso a una nueva fase de las controversias; por primera vez después de Nicea, el debate se desplazaba formalmente del plano disciplinar al doctrinal. El concilio antioqueno del año 341 fue realmente el primero de una larga serie de sínodos, que tuvieron como objeto la superación del símbolo de Nicea, considerado como inadecuado respecto a las necesidades dogmáticas del momento, e incluso como demasiado antiarriano. En pocos años las nuevas profesiones de fe llegaron a sumar más de una docena.

A diferencia del símbolo de los 318 padres, la fórmula de fe de este concilio, vinculada en parte a Luciano de Antioquía, se presentó como un texto muy amplio. No hacía ninguna mención del *homoousios,* sino que recogía la doctrina origeniana de las tres hipóstasis. Mientras se condenaban las proposiciones del arrianismo radical, se subrayaba la plena divinidad del Hijo, aunque con un acento de subordinacionismo respecto al Padre. Así pues, más que mostrarse propensa a una aprobación del arrianismo, y por tanto abiertamente hostil a Nicea, la línea doctrinal que perseguía el concilio estaba animada sobre todo por la oposición al sabelianismo que se atribuía a Marcelo de Ancira. En resumen, se mantenía una posición moderada, en conformidad con la orientación mayoritaria en el episcopado oriental, volviendo a proponer especialmente la tradición triadológica de la teología griega, muy atenta a subrayar la realidad de las personas trinitarias, pero más incierta sobre el modo de la unidad trihipostática (τῇ μὲν ὑποστάσει τρία τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἕν: «tres en cuanto a la hipóstasis, uno en cuanto a la armonía»). Por estas características la formula antioquena pudo afianzarse como texto representativo en el oriente al menos durante quince años.

Las decisiones de Antioquía dejaban de todas formas intacta la distancia entre oriente y occidente. Un sínodo convocado en Sárdica en otoño del año 342 (ó 343), con la intención de llegar a un acuerdo sobre los obispos depuestos y sobre las decisiones doctrinales, desembocó por el contrario en una ruptura que prolongaría durante varios decenios la controversia arriana (Sócrates, HE II, 20; Sozomeno, HE III, 12). Los

orientales y los occidentales se excomulgaron mutuamente Mientras que los primeros reconfirmaron la fórmula de fe de Antioquía, los segundos, bajo la presidencia de Osio de Córdoba, condenaron la doctrina de las tres hipóstasis y proclamaron la unidad hipostática, aunque sin querer negar la diferencia de las personas (Teodoreto, HE II 8, 37-52, CPG 8561) Respecto a las tradiciones teológicas que habían chocado en Nicea y que habían encontrado ambas en aquel concilio un reconocimiento de hecho, en Sárdica los occidentales optaron decididamente por la *una substantia* contra las *treis hypostaseis*

Desde este momento las dos teologías trinitarias tradicionales se enfrentan y se oponen a través de los «símbolos sinodales» A partir de la mitad del siglo IV se hará sentir cada vez más la influencia de la minoría arrianizante En efecto, la situación evoluciona muy favorablemente para los semiarrianos, cuando Constancio II extiende su dominio también a occidente Los sínodos celebrados en Arles (353), Milán (355) y Béziers (356) plegaron las resistencias de los occidentales, que se vieron obligados a firmar la deposición de Atanasio Los opositores más distinguidos fueron enviados al destierro, empezando por el papa Liberio (352-366) y Osio de Córdoba Sin embargo, en el frente de los adversarios del concilio no reinaba precisamente la unanimidad la mayoría moderada, residuo del grupo de los eusebianos, se iba diferenciando cada vez más de las corrientes arrianas auténticas, que encontraron su expresión en el grupo de los «homeos» (de ὅμοιος, «semejante», dicho del Hijo respecto al Padre), y más aún de los «anhomeos» Estos últimos, guiados por Aecio y Eunomio, habían sacado consecuencias radicales del arrianismo, desarrollando una teología fuertemente dialéctica y racionalista, que declaraba al Hijo «desemejante» (ἀνόμοιος) respecto al Padre, en cuanto engendrado La aparición de esta corriente radical dio además impulso a una acentuación de las posiciones de los homeos En el año 357, unos pocos obispos —entre los que figuraban sin embargo los inspiradores de la política religiosa de Constancio, como Valente de Mursa y Ursacio de Singidunum— se reunieron en Sirmio, en donde publicaron una fórmula de fe que pasó a la tradición nicena con el nombre de *blasphemia Sirmiensis* En ella, no se aludía para nada a las tesis de los anhomeos, pero se condenaba el uso tanto del *homoousios* como de *homoiousios* (ὁμοιούσιος, «semejante en la sustancia») y se subrayaba la inferioridad del Hijo respecto al Padre (Hilario de Poitiers, *De syn* 11)

Esta toma de posición era la más adecuada para atraerse las críticas tanto de los nicenos (homousianos) como de los eusebianos (homeousianos), cuyo exponente de mayor relieve era entonces Basilio de Ancira De hecho facilitará el acercamiento entre los defensores de Nicea y los homeousianos En este sentido, la buena disposición por parte nicena encontrará su expresion en el sínodo alejandrino del año 362, donde se admite la posibilidad de recurrir a terminologías diferentes para la profesión de la fe trinitaria La reacción antiarriana, apoyada en este amplio frente de opositores, resultará con el tiempo vencedora, a pesar de los muchos obstáculos de naturaleza política, disciplinar o doctrinal que se opondrán a este resultado Aunque en la muerte de Constancio II la obra del primer concilio ecuménico parece condenada al fracaso, el triunfo del homeismo —que había sido sancionado a la fuerza por los concilios de Rimini (verano del año 359), Seleucia (comienzos del año 360) y Constantinopla (febrero del año 360)— se reveló de breve duración Los adversarios del arrianismo se fueron reapropiando cada vez más de la fe de Nicea

La recepción de la fe nicena desde la muerte de Constancio II (361) hasta la llegada de Teodosio (379)

La fórmula de Sirmio marca una línea divisoria en la historia de la recepcion de Nicea en el siglo IV Hasta aquella fecha, el *homoousios* habia estado al menos durante treinta años sin ser utilizado, ni siquiera por los defensores del concilio como Atanasio Comienza

ahora una reflexión sobre el dogma niceno, que se desarrolla especialmente en occidente, donde empiezan a aparecer las primeras versiones latinas del símbolo. Solamente ahora el *homoousios* se convierte en la bandera de la ortodoxia, aunque entre los occidentales se siga viendo (como en Sárdica) bajo la perspectiva de la «única hipóstasis». Este proceso más amplio de recepción quedará sellado en el segundo concilio ecuménico, desembocando luego en los concilios del siglo V. En la base del mismo está la idea de que, aunque la fe de Nicea contiene en su raíz todo el dogma ortodoxo, la aparición de las nuevas herejías hace necesarias nuevas definiciones y nuevos anatemas. De este modo la fe nicena se compagina y se conjuga con las necesidades derivadas del desarrollo teológico.

La nueva fase de la recepción comienza con el sínodo homeousiano de Ancira (358), presidido por Basilio. En la carta sinodal (Epifanio, *Panarion* 73, 2-11) se reconocía al Hijo como coeterno con el Padre, engendrado realmente de él y por tanto plenamente Dios. Esta relación se formulaba con el recurso a la expresión «semejante al Padre según la sustancia» (ὅμοιος κατ' οὐσίαν). Aunque rechazaba el *homoousios* por considerar que implicaba la doctrina de una hipóstasis, el sínodo de Ancira acogía con ello una idea y una terminología muy cercanas a las de Nicea.

Atanasio se dio cuenta de ello y, apenas subió al trono Juliano el Apóstata (361-363), que consintió una breve tregua a los nicenos, reunió en Alejandría un gran sínodo (362), con la participación, al lado de los obispos egipcios, de varios exponentes del episcopado tanto occidental (Eusebio de Vercelli, delegados de Lucifer de Cagliari) como oriental (Asterio de Petra y los representantes de Apolinar de Laodicea y de Paulino de Antioquía, de la comunidad «vétero-nicena» que había permanecido fiel a la memoria de Eustacio). En este concilio —que tuvo que examinar las posturas de los «vétero-nicenos» y las de los «homeousianos» de Antioquía, que tenían como obispo a Melecio (que fue luego uno de los exponentes más representativos de este partido)— Atanasio convenció a los dos grupos para que reconociesen mutuamente su ortodoxia de fondo, y por tanto la legitimidad, en el punto de partida, de las dos fórmulas rivales: *una substantia* y *treis hypostaseis*. En efecto, la carta a la Iglesia de Antioquía *(Tomus ad Antiochenos)* admitía la presencia de incertidumbres en la terminología, especialmente para la noción de *hipóstasis*, consintiendo por tanto un uso diversificado de este concepto (para indicar concretamente, o bien la unidad de la sustancia o bien la trinidad de las personas).

Si el compromiso ideado por Atanasio no tuvo de momento grandes éxitos, el efecto más importante del concilio alejandrino en la historia de la recepción de Nicea está representado probablemente por el principio de la suficiencia de la fe nicena como condición para la alianza antiarriana, sin que ésta implicase necesariamente una fidelidad exclusiva a la letra del símbolo. La lógica de la suficiencia nicena conduce al sínodo alejandrino a afirmar que en Sárdica los occidentales no habrían pretendido proceder a una nueva definición, ya que Nicea era expresión de la plenitud de la fe. Esto permitía fundamentar el principio de la suficiencia de Nicea en una tradición sinodal con pretensiones ecuménicas.

La doble propuesta del sínodo del año 362 alcanzará el éxito solamente a lo largo del decenio siguiente, gracias a los padres capadocios. Basilio de Cesarea (330-379) compagina el *homoousios* niceno con la tradición origeniana de las tres hipóstasis: la primera es expresión de lo que es «común», la segunda de lo que es «particular». Por otro lado, la fidelidad a Nicea no implicaba, a juicio de Basilio (*Ep.* 125), una repetición servil de sus enunciados dogmáticos: frente a los nuevos problemas, como el reconocimiento de la divinidad del Espíritu santo, se había hecho necesario castigar con el anatema las posiciones que chocaban con el espíritu del concilio. Por consiguiente, había que interpretar a Nicea no sólo según la letra, sino también según el espíritu, sacando de él todas las implicaciones que había que sacar. Dentro de esta perspectiva, Basilio negaba

que pudiera deducirse de Nicea la identidad de los conceptos de *ousía* y de hipóstasis. Si realmente los padres nicenos las hubieran entendido en un único sentido, no habrían recurrido a dos palabras distintas. Este razonamiento era un tanto sofisticado, dado que Nicea no había llevado a cabo una opción entre las dos diversas tradiciones teológicas de la *una substantia* o de las *treis hypostaseis,* ni había pensado en conciliarlas entre sí; todo lo más que puede decirse es que su formulación tendía más bien a favorecer a los «vétero-nicenos» adversarios de Basilio. De todas formas, el aspecto decisivo de toda la argumentación es que Basilio comprende su fórmula «una *ousía,* tres hipóstasis» en plena continuidad con Nicea. En esta misma línea se colocará, pocos años después, el concilio de Constantinopla (381), que hace suya la solución de Basilio.

Entretanto, una vez muerto Juliano el Apóstata (363), cambia de nuevo la situación política del imperio. Si en occidente Valentiniano I (364-375) puede seguir una línea de neutralidad respecto al conflicto doctrinal, gracias entre otras cosas al claro predominio de la orientación filonicena; en oriente, Valente (364-378) continúa, pocos meses después de subir al trono, la política de Constancio II, tomando como base de la unidad eclesiástica las posiciones doctrinales arrianizantes, expresadas por los homeos en los sínodos de Rímini, de Seleucia y de Constantinopla. Para acabar con la disensión de sus adversarios, el emperador no vacilará en recurrir a las medidas de fuerza, enviando al destierro a los personajes más distinguidos. Estas medidas afectan no sólo a los «vétero-nicenos» como Atanasio, sino también a los jefes del ala derecha del que había sido en el pasado el partido eusebiano —la mayoría moderada del episcopado oriental— y que ahora se llamaban «homeousianos», así como a los anhomeos, que eran expresión de un arrianismo radical. Los homeousianos fueron los primeros en experimentar la persecución de Valente, después del sínodo celebrado en Lampsaco (364) contra Eudoxio de Constantinopla, exponente del partido homeo. Ellos intentaron llegar a un acuerdo con los occidentales, pero el sínodo que debería haber sancionado el frente común contra los filoarrianos fue prohibido por el emperador. Tras la pausa de un trienio (366-369) y después de las campañas de guerra de Valente, la reacción antinicena cobró nuevas energías, tanto en Asia menor (en donde había afianzado su liderazgo teológico el grupo de los tres capadocios: además de Basilio, su amigo Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa, hermano de Basilio, junto con sus amigos y aliados), como en Antioquía y en Alejandría.

Sin embargo, la política represiva de Valente estaba cada vez más claramente abocada al fracaso; la constitución de una Iglesia separada de los anhomeos había debilitado notablemente el frente arrianizante; por otro lado (según una dinámica que ya hemos encontrado bajo el reinado de Constancio II), en respuesta a estas tendencias radicales y a la política filoarriana del emperador, aumentaba la reacción del partido niceno y del centro moderado. De todas formas, la situación teológica estaba también en evolución dentro del frente niceno, puesto que más allá de los viejos temas discutidos durante tantos años, se habían perfilado otras dos cuestiones teológicas nuevas. La primera seguía situándose todavía en un ámbito propiamente trinitario, en relación con la divinidad del Espíritu santo. La segunda, con la doctrina de Apolinar de Laodicea —que comprometía la plena humanidad del *Logos* encarnado— desplazaba ya la atención de la reflexión teológica hacia los problemas más estrictamente cristológicos, en el centro de la historia dogmática del siglo V.

En la primera mitad del siglo IV, la controversia arriana no se había extendido todavía a la persona del Espíritu santo. La primera mención de un debate sobre este punto la tenemos en la tercera carta de Atanasio al obispo Serapión de Thmuis (360?). En el periodo anterior, particularmente desde la mitad del siglo III hasta los primeros decenios del IV, las ideas sobre el Espíritu habían estado caracterizadas por una gran incertidumbre, con el peligro de caer en posiciones arcaicas. Por otro lado, la fórmula de Nicea —al estar centrada esencialmente en la relación entre el Hijo y el Padre— ponía nuevas

premisas para el reconocimiento de la divinidad del Espíritu. En su escrito a Serapión, Atanasio había desarrollado hasta el fondo estos presupuestos, negando que el Espíritu santo fuese una criatura del *Logos*. Al contrario, había que reconocerlo también a él como *homoousios* y como Dios, en cuanto dador de vida y santificador. El punto de vista de Atanasio sigue siendo por el momento el más explícito y convencido en el reconocimiento de la divinidad igual del Espíritu. Pero quedaban en pie varias dificultades para poder afirmar su consustancialidad. Por una parte, parecía que faltaban testimonios precisos en la sagrada Escritura en este sentido; por otra, se quería evitar que esto implicase la noción de una doble divinidad engendrada (el Espíritu junto con el Hijo) o bien de una duplicidad de Padres (el Hijo junto con el Padre). Esto explica una cierta cautela a este propósito entre los capadocios, que irían llegando gradualmente, y de manera diferenciada (en cuanto a las modalidades de la formulación), a admitir la divinidad del Espíritu. Así, para Basilio el Espíritu participa de la misma gloria, honor y culto, junto con el Padre y con el Hijo, pero todavía no es llamado explícitamente Dios ni se dice que sea consustancial con el Padre y con el Hijo.

La intervención de Atanasio hace pensar en una presencia en Egipto de posiciones contrarias al reconocimiento de la divinidad del Espíritu santo. En todo caso, los «pneumatómacos» —como se llama a los que se oponen a la extensión de la homoousía divina al Espíritu— aparecerán estrechamente asociados al nombre de Macedonio de Constantinopla (de donde procede también el epíteto de «macedonianos» que se da a los exponentes de estas doctrinas), figura destacada entre los homeousianos. En realidad, no está claro cuáles eran exactamente sus ideas, ya que no han llegado hasta nosotros sus escritos. Según Sozomeno (HE, IV, 27), para Macedonio el Espíritu no tenía la dignidad divina del Hijo, ya que es un ministro, un intérprete, una especie de ángel del mismo. Si esta interpretación no es tendenciosa, Macedonio se manifestaría como el seguidor de una pneumatología todavía arcaica. Sin embargo, su posición no quedó aislada, ya que obtuvo adhesiones especialmente en la región de Constantinopla. A pesar de que el concilio alejandrino del año 362 proclamó ya la plena igualdad del Espíritu con el Hijo y con el Padre *(Tomus ad Ant.,* 5) en línea con la doctrina expresada por Atanasio en la carta a Serapión, al principio los pneumatómacos se confundieron con el grupo de los defensores de Nicea. Entre otros figuraban en sus filas algunos personajes significativos como Eustacio de Sebaste. Precisamente como consecuencia de la diversidad de opiniones sobre el Espíritu santo se produjo su ruptura con Basilio de Cesarea. Este, en el año 374, con su tratado *Sobre el Espíritu santo,* da expresión al reconocimiento de la dignidad divina del Espíritu. Al tiempo que aumentaba en crueldad la persecución de Valente, crecía el contraste entre los macedonianos y los exponentes del partido niceno. De esta manera, la cuestión de la divinidad del Espíritu venía a completar el terreno propio de la ortodoxia nicena, exigiendo una sanción dogmática más explícita. Será ésta una de las tareas que tendrá que arrostrar el concilio de Constantinopla.

En la agenda del futuro concilio empiezan a inscribirse en este periodo otros problemas que preocupan a la Iglesia de oriente y que tenían su centro en la confusa situación antioquena. La continuación del cisma entre los «vétero-nicenos», presididos por Paulino, y los seguidores del obispo Melecio, que se había convertido entre tanto en el líder de los homeousianos y en un intérprete autorizado de la solución «neonicena» elaborada por Basilio, constituía un obstáculo de cierta importancia para la concordia que se había recobrado entre oriente y occidente en apoyo de Nicea. En efecto, Atanasio y los occidentales reconocían a Paulino como obispo de Antioquía, mientras que los orientales de orientación filonicena, empezando por Basilio de Cesarea, veían en Melecio al pastor legítimo de aquella Iglesia. Además, la crisis de la comunidad antioquena se había agravado ulteriormente tras la aparición del grupo de los apolinaristas. Apolinar de Laodicea, fiel aliado de Atanasio en la lucha contra el arrianismo, se había convertido

en portavoz de ideas que pronto se valoraron negativamente desde el punto de vista de la ortodoxia. Negaba la presencia en Cristo de un alma racional humana, sosteniendo que el *Logos* desempeñaba las funciones de guía y ocupaba por tanto el lugar de ese alma humana. También los apolinaristas tenían en Antioquía un obispo propio en la persona de Vidal, cuya elección debió suceder probablemente en el año 376. Esta iniciativa creó el desconcierto y la irritación entre las filas de los vétero-nicenos, dando pie a las condenaciones tanto de Roma, por el papa Dámaso (366-384), como del oriente, por parte de Basilio. A la primera condenación romana del apolinarismo (377) se unió posteriormente el sínodo reunido en Antioquía por Melecio (379). Las dos anticipaban el pronunciamiento del concilio constantinopolitano del año 381.

El concilio antioqueno del año 379 había marcado un triunfo personal de Melecio. Bajo su presidencia se habían reunido cerca de 150 obispos (entre ellos, Gregorio de Nisa) para dar una respuesta a las exigencias presentadas por los occidentales. Estos habían remachado su punto de vista sobre el cisma de Antioquía, pidiéndole a Melecio que cediera la sede episcopal a Paulino. Los padres conciliares, todos ellos del grupo meleciano, no atendieron a estas exigencias; pero para subrayar su disposición a la unidad en el plano doctrinal, firmaron una serie de documentos de origen occidental, que condenaban tanto el arrianismo como el apolinarismo. De esta manera Melecio esperaba que lo aceptarían en la comunión del occidente, un resultado por el que Basilio había estado trabajando en vano hasta su muerte. Al mismo tiempo, la asamblea reunida por Melecio representó una especie de prueba general del futuro «concilio ecuménico» —cuya convocatoria se daba ya por inminente—, llegando de este modo a desempeñar un papel análogo al que había tenido en su tiempo el sínodo antioqueno del año 324-325 respecto a Nicea.

4
El concilio de Constantinopla (381)

Una reconstrucción histórica del segundo concilio ecuménico se resiente de la comparación con el primero. La talla, «ecuménica» desde el principio, de Nicea hace sombra en cierto sentido al I concilio de Constantinopla. Aunque, respecto al concilio de los 318 padres, el significado decisivo del sínodo de Constantinopla del año 381 sea mucho menos evidente, sin embargo, se debe precisamente a este concilio el que el resultado doctrinal de Nicea fuera asumido definitivamente como patrimonio común de las Iglesias, tanto en oriente como en occidente. Más aún, la recepción del Constantinopolitano I, con su símbolo, influyó en la conciencia que se tuvo de la autoridad conciliar en relación con la regla de la fe, como veremos en el concilio de Calcedonia. Reconociendo su importancia particular, resulta difícil, por el estado de las fuentes, dar un juicio más preciso sobre las circunstancias en que tuvo lugar y ante todo sobre las fuerzas que concurrieron a sus decisiones. Como de Nicea, no poseemos las actas (si es que hubo actas verbales de cada sesión), y las noticias que nos han llegado sobre él son mucho menos abundantes que las que tenemos de Efeso y Calcedonia.

Además del símbolo (CPG 8599), los documentos auténticos son solamente cuatro cánones (CPG 8600), con la lista de las firmas (CPG 8601) y una relación dirigida al emperador Teodosio *(Logos prosphonetikos:* CPG 8598). No obstante, la situación de las fuentes no es tan desesperada como habitualmente se tiende a presentar. A los documentos oficiales hay que añadir la carta sinodal del concilio constantinopolitano del año 382. Tenemos además testimonios de algunos protagonistas del concilio, como Gregorio Nacianceno así como noticias dispersas de algunos contemporáneos de occidente y de los historiadores eclesiásticos. En conclusión, este material, aunque no abundante y bastante heterogéneo, si se considera de forma unitaria, puede ofrecernos un cuadro suficientemente rico sobre el segundo concilio ecuménico.

La subida al trono de Teodosio (379-395) y la convocatoria del concilio

La subida al trono de Teodosio I, inicialmente como emperador de oriente y después del asesinato de Graciano (383) de todo el territorio romano, modificó profundamente la situación respecto a la línea que había seguido el emperador Valente. Esta nueva orientación se perfiló con toda claridad en el edicto de religión *Cunctos populos,* promulgado en Tesalónica el 28 de febrero del año 380 *(Cod. Theod.* XVI, 1, 2). Con este acto Teodosio intentaba ante todo manifestar su decisión de restaurar la unidad religiosa del imperio sobre la base de la ortodoxia nicena, superando de este modo la ruptura entre oriente y occidente. Al mismo tiempo, este edicto marcaba el final oficial del arrianismo.

Pero es bastante improbable que el emperador pensase que podía proceder él solo, limitándose a imponer por medio de una ley la fe que él consideraba como ortodoxa, sin comprometer más directamente en esta tarea a las instancias eclesiales. En vez de atenerse únicamente a este instrumento, Teodosio recurrirá a una solución sinodal, a la vez que se esforzará por distanciarse de un simple acomodo a las posiciones de Roma y de Alejandría, en cuanto al contenido de la ortodoxia que había que promover. El hecho de que en el edicto se apele, además de a Roma, a la Iglesia de Alejandría como instancia ortodoxa de oriente no significa que hubiera realizado ya su propia opción. En realidad, Teodosio tuvo que darse cuenta muy pronto de que la unidad religiosa de oriente no podía restablecerse contra la mayoría del episcopado, que después de la muerte de Basilio (1 de enero del año 379) tenía su portavoz en Melecio de Antioquía.

El proyecto de un concilio ecuménico para reconstruir la unidad religiosa entre las dos partes y poner orden en la disciplina eclesiástica fue quizás estudiado ya por Graciano y por Teodosio en el otoño del año 378. Sin embargo, ante el temor de que las reticencias todavía vivas de las controversias comprometieran su resultado, se prefirió convocar dos sínodos separados, uno para el oriente y otro para el occidente. Esto confirma la dificultad, siempre presente en los concilios ecuménicos de la antigüedad, de conseguir una universalidad plena, con la participación efectiva de las Iglesias occidentales, incluso cuando se exige la intervención de los legados de Roma. Un plan más próximo de un concilio oriental debió ser preparado luego por Teodosio a partir del verano del año 380. Desgraciadamente, como ocurre con otros documentos oficiales, no poseemos la carta de convocatoria, aunque está fuera de discusión que fue obra del emperador, como ocurrió con los otros concilios. En cuanto a la fecha, se considera que ha de situarse entre febrero y marzo del año 381. No hemos de excluir que Teodosio se resolviera a dar este paso debido a la influencia de Melecio, en Constantinopla desde comienzos de aquel año. En todo caso, en la lista de los miembros de la asamblea se pueden descubrir las huellas de la acción desarrollada por Melecio a fin de predeterminar el resultado del próximo concilio.

La tradición recuerda el Constantinopolitano I como el «concilio de los 150 padres». Si se examinan los testimonios de las diversas listas episcopales, este dato tradicional queda sustancialmente confirmado. Sobre esta base es posible reconstruir con bastante precisión una lista de unos 140 obispos. El primer nombre es Nectario, sucesor de Gregorio Nacianceno como obispo de la capital. Esto puede representar una prueba del hecho de que el primado de Constantinopla fue recibido de la manera establecida por el canon 3 del concilio. Pero no hay por qué excluir que Nectario fuera el primero en firmar por su cualidad de representante del emperador. En el concilio no estuvieron presentes los legados de Roma, porque al mismo tiempo estaba previsto un sínodo análogo en Aquileya (que se celebró a comienzos de septiembre). Sin embargo, sabemos que Dámaso dio instrucciones a Acolio de Tesalónica *(Ep.* 5-6) para la elección del nuevo obispo de Constantinopla. Pues bien, Acolio participó activamente en el concilio; por consiguiente, el hecho de que no aparezca su nombre en las listas quizás sea una indicación de que no aprobaba el resultado del concilio en lo referente al canon 3.

Vienen luego las firmas de dos obispos egipcios: Timoteo de Alejandría y Doroteo de Oxirrinco. Por otra parte, también en este caso, los nombres recogidos en la lista no reflejan probablemente el número efectivo de representantes. Se piensa realmente que el número de los egipcios presentes en el concilio fue mayor, aunque intervinieron tan sólo en un segundo tiempo. Junto a la reducida delegación egipcia, en la geografía eclesiástica del Constantinopolitano I impresionan otras ausencias bastante significativas entre la jerarquía del episcopado oriental. Así, no figuran representantes de las provincias de Asia, Helesponto, Lidia o de las islas, que se cree estaban controladas en su mayor parte por exponentes macedonianos. Las regiones principales de donde provenían los padres conciliares eran las diócesis de oriente y del Ponto, así como una parte de las diócesis

de Asia. De esta manera, el núcleo del concilio lo constituían los obispos ligados sobre todo a la zona eclesiástica de Antioquía.

Si además de las localidades se consideran también los nombres de los obispos, se puede constatar que corresponden en amplia medida a obispos que participaron en el concilio antioqueno del año 379. Es éste un hecho que revela cómo el grupo meleciano era un partido bien organizado, que se dirigió a Constantinopla con un programa bastante concreto. Al mismo tiempo hay que subrayar una peculiaridad del concilio: no sólo se trata de un sínodo oriental, sino que —al menos inicialmente— se caracteriza por ser expresión de un solo grupo de oriente.

La fase inicial del concilio

El comienzo del concilio se sitúa a comienzos del mes de mayo. Antes de la apertura oficial, Teodosio recibió a los obispos en una solemne audiencia, en la que —según Teodoreto (HE V, 7)— se tributó un homenaje particular a Melecio. Aunque esto nos recuerda el proceder de Constantino con los padres de Nicea, ahora el concilio no celebró sus sesiones en el palacio imperial, sino en la iglesia de los Santos Apóstoles o en una basílica más pequeña. De todos modos, es más significativa la ausencia de la partipación directa del emperador en los debates de la asamblea. No quiere decir que se desinteresara de los trabajos del concilio. Al contrario, es muy probable que Teodosio estuviera continuamente al corriente de todo y que intentara influir en sus resultados. No obstante, no asistimos a una intervención tan directa como la que tuvo Constantino en Nicea. Además, a diferencia de los concilios posteriores de Efeso y de Calcedonia, no se conoce que Teodosio confiara la presidencia del concilio a unos comisarios imperiales. La dirección del sínodo quedó en manos de los obispos; al principio, el primer presidente fue Melecio; cuando murió, este cargo pasó a Gregorio Nacianceno y luego a Nectario de Constantinopla.

El primer punto que se trató en el concilio se refería a la organización de la Iglesia de Constantinopla, que seguía privada de un pastor ortodoxo elegido regularmente, después de haber estado sometida durante varios decenios —a partir de la política filoarriana de Constancio II— a la línea oficial. No era una cuestión secundaria, ya que a la Iglesia de la capital le correspondía indudablemente en la mentalidad del pueblo un papel de guía en la ortodoxia. Al morir Valente, Gregorio Nacianceno fue llamado a guiar al resto casi desaparecido de fieles nicenos. Gracias a su elocuencia persuasiva —como se aprecia particularmente en sus cinco grandes *Discursos teológicos* pronunciados entre el verano y el otoño del año 380—, Gregorio adquirió muy pronto una notable audiencia. El 27 de noviembre del año 380, después de la entrada de Teodosio en la capital y de la abdicación forzosa del obispo arriano Demófilo, Gregorio fue introducido solemnemente por el emperador en la iglesia de los Santos Apóstoles (Gregorio Nacianceno, *Carm. hist.* XI, 1305-1395). No obstante, Gregorio insistió en que la decisión definitiva sobre la elección del obispo de la capital quedase pendiente del concilio que se iba a celebrar.

Gregorio podía contar con el apoyo de Melecio, aunque entre tanto se habían visto perturbadas las perspectivas de acceder a la sede constantinopolitana, si bien de manera momentánea, por la intrusión de Máximo, un filósofo egipcio que gozaba del apoyo de Pedro de Alejandría. No obstante, aquel intento se vino abajo y el concilio declaró inválidas la ordenación de Máximo y todas las acciones que éste había realizado (canon 4). De esta manera Gregorio pudo ser entronizado como obispo de Constantinopla. Según lo que declara Teodoreto (HE V, 8, 2), de momento no se hicieron valer las disposiciones del canon 15 de Nicea, ya que Melecio afirmó que su intención era la de obstaculizar las ambiciones de poder; pero no era éste el caso de Gregorio.

Estos comienzos prometedores del concilio quedaron interrumpidos bruscamente por la imprevista desaparición de Melecio. Después de la celebración de sus funerales, los obispos volvieron a reunirse bajo la presidencia de Gregorio. En contra de la opinión del Nacianceno, se planteó la cuestión de la sucesión de Melecio. Desde el principio Gregorio manifestó su parecer de que, para sanar finalmente el cisma antioqueno y superar un grave obstáculo para la comunión con el occidente, se debería dilatar el nombramiento de un sucesor, esperando a que muriera Paulino (*Carm. hist.* V, 1635-1639). Su posición venía a coincidir con la exigencia presentada un año antes por los occidentales; seguramente no se trataba de una mera casualidad. Es probable que Gregorio estuviera al tanto de ella y, por otra parte, él estaba también seriamente interesado en restablecer la unidad plena en la fe con las Iglesias de Roma y de Alejandría, por las que sentía un gran respeto.

La orientación manifestada por el Nacianceno chocó con la oposición casi unánime del concilio. Difícilmente podría proponerse su solución dadas las relaciones tan tensas entre oriente y occidente debido a la cuestión antioquena, además de la tensión doctrinal. Por un lado, los melecianos no podían aceptar un proyecto que chocaba claramente con el objetivo buscado durante años, sin haber llegado nunca a conseguirlo: el reconocimiento de los derechos de Melecio como obispo legítimo de Antioquía, por parte de occidente y de sus aliados egipcios. Por otro lado, para la mayor parte de los padres conciliares, la diferencia de puntos de vista con el occidente se extendían también a los aspectos doctrinales, puesto que no habían cesado por completo las sospechas de sabelianismo respecto a los seguidores de Paulino de Antioquía. Así pues, la propuesta de Gregorio parecía representar una cesión a las pretensiones de ortodoxia que a veces esgrimían con particular arrogancia Roma y Alejandría. En esta ocasión rebrota con fuerza un complejo antioccidental, que encuentra su formulación en la idea de una superioridad teológica del oriente respecto al occidente.

No obstante, el proyecto de proceder a la elección del presbítero Flaviano no obtuvo un resultado inmediato. Quizás la dilación dependió del hecho de que el emperador, interesado en evitar una acentuación de las tensiones con el occidente, manifestó sus simpatías por la indicación de Gregorio, aunque sin intervenir directamente en la discusión ni ejercer presiones sobre el concilio, según la línea de conducta ya señalada anteriormente.

Intentos de unión con los macedonianos

El intento de acuerdo con los macedonianos constituye uno de los problemas más difíciles para la historia del Constantinopolitano I. En particular se discute su cronología, pues no se sabe si colocarlo al comienzo de los trabajos conciliares, a partir de las indicaciones de Sócrates (HE V, 8) y de Sozomeno (HE VII, 7, 2-5), o si estuvo precedido por el examen de las otras cuestiones relativas al gobierno eclesiástico primero de Constantinopla y luego de Antioquía, como parece deducirse del poema autobiográfico de Gregorio Nacianceno (*Carm. hist.* XI, 1703-1796).

Para comprender las causas que condujeron a estos intentos de unión hay que recordar los desarrollos que se verificaron dentro del partido homeousiano en el último decenio. Como ya han puesto de relieve las discrepancias sobre el reconocimiento de la divinidad del Espíritu santo, este partido no constituía ni mucho menos un grupo compacto. Sin embargo, las divisiones internas se van haciendo cada vez más profundas como consecuencia del debate abierto por el problema pneumatológico. En el ala homeousiana, hostil a la doctrina de la divinidad del Espíritu, se perfilan dos tendencias diversas: un grupo moderado, de orientación filonicena, y otro más radical, de sentimientos antinicenos. La

ruptura del partido homeousiano fue sancionada oficialmente por el sínodo de Antioquía de Caria (378), donde los macedonianos de izquierda, aquí en mayoría, rompieron la unión con los homousianos, que duraba formalmente desde el año 366, y formaron su propia Iglesia. Ante este gesto, los homousianos reaccionaron con especial firmeza. Probablemente hay que atribuir a los efectos de esta reacción el que Teodosio, en el rescrito imperial del 10 de enero del año 381, yendo más allá del edicto de religión del año 380, condenase como contraria a Nicea la negación de la divinidad del Espíritu santo.

Con estas bases no parece que se dieran presupuestos muy favorables para el buen éxito de las negociaciones, ni por una parte ni por otra, como confirmará por otro lado el fracaso al que llegaron. Además, cabe preguntarse cómo podían estar de acuerdo con el objetivo central del concilio, que era asegurar el triunfo de la ortodoxia oriental sobre la base de Nicea, condenando las herejías que habían surgido en relación con el concilio del año 325. Si era ésta la verdadera finalidad del Constantinopolitano I, como se supone que había sido decidido inicialmente con la colaboración concorde de Melecio y de Teodosio, es difícil que las negociaciones pudieran desarrollarse al principio de los trabajos. En efecto, no hay ningún indicio de una buena disposición de Melecio respecto a los macedonianos. Al contrario, el episodio se sitúa muy bien en el momento en que Gregorio Nacianceno, aunque seguía teniendo la presidencia del concilio, vio que de hecho se difuminaba su influencia sobre el mismo después de los litigios sobre la sucesión de Melecio.

Se admite que la iniciativa se remontaba al emperador, pero no queda claro a partir de qué base se decidió Teodosio a realizar este gesto, aparentemente fuera de lugar, más allá de la esperanza obvia de poder reunir a los macedonianos con los ortodoxos. Quizás no haya que excluir la posibilidad de que fuera apremiado por los mismos macedonianos, que iban advirtiendo con mayor claridad su progresiva marginación en el nuevo curso de la política religiosa. Con todo, es poco verosímil que fueran los macedonianos radicales los que dieran este paso. Sin embargo, son ellos precisamente los protagonistas de las negociaciones con los padres conciliares. Y fue a este grupo al que el concilio dirigió sus esfuerzos de unión, iniciando tratos con una nutrida representación macedoniana, compuesta de 36 obispos, procedentes casi todos del Helesponto, bajo la dirección de Eleusio de Cízico y de Marciano de Lampsaco.

Aunque las circunstancias que llevaron a las negociaciones continúan siendo poco claras, tenemos mayor información sobre su desarrollo. Según Sócrates y Sozomeno, objeto de las discusiones entre las dos partes fue el *homoousios* niceno, pero es improbable que se evitara por completo la cuestión del Espíritu santo, que era el motivo principal de las divisiones que se habían creado respecto a los nicenos. Si damos crédito a Gregorio Nacianceno, el concilio elaboró una fórmula trinitaria que ponía al día la fe de Nicea, esto es, la ampliaba con un añadido pneumatológico. Sin embargo, esta fórmula, propuesta como base de las negociaciones con los macedonianos, se resintió de una preocupación táctica. Mientras que la homousia del Hijo se remachaba sin compromisos, el concilio se abstuvo de un reconocimiento directo y explícito de la del Espíritu, por la preocupación de no comprometer los intentos de unión. En este punto la discusión de los padres conciliares resultó muy animada. En particular, Gregorio se mostró claramente contrario a cualquier concesión a los pneumatómacos, sosteniendo la exigencia de una afirmación explícita de la divinidad y de la homoousia del Espíritu (*Carm. hist.* XI, 1750s). No era él el único en manifestar esta orientación, pero la mayoría del concilio resultó de distinta opinión, mostrándose favorable a concesiones en la forma, aun teniendo sustancialmente firme su propio punto de vista doctrinal. No obstante, esta buena disposición no dio los frutos esperados. Los puntos de partida estaban demasiado lejos el uno del otro y las negociaciones se vieron interrumpidas sin que se llegase a ningún acuerdo. Los macedonianos dejaron la capital y el concilio. Concluido este paréntesis, la asamblea volvió al programa de sus trabajos.

Normas para el gobierno eclesiástico: elaboración de los cánones 2 y 3

Los trabajos prosiguen con la ausencia de Gregorio Nacianceno, enfermo y además dolido por un nuevo desaire, esta vez en la cuestión doctrinal. En este contexto se formularon dos importantes decretos disciplinares, indicados en la numeración actual como los cánones 2 y 3 del Constantinopolitano I. El primero de ellos prohibía que los obispos de una diócesis civil se mezclasen en los asuntos de otra, mientras que el segundo afirmaba el primado de honor de la sede de Constantinopla en la Iglesia oriental.

En el concilio de Nicea (cánones 4-7) había aparecido con claridad la estructura metropolitana del gobierno eclesiástico, ligada al sínodo provincial y a la figura del metropolita. Puede discutirse en este sentido si el concilio del año 325 previó quizás algunas excepciones en la organización metropolitana, limitándola de hecho con la formulación del canon 6, que reconoce, en particular, los privilegios de la sede alejandrina. Pero más que este aspecto hemos de recordar que durante una gran parte del siglo IV la norma de Nicea parece ser que se quedó en el papel, no sólo en occidente (donde la recepción de los cánones nicenos procedió más lentamente), sino también en oriente, debido a los desórdenes introducidos por la política religiosa de los diversos partidos y de los emperadores. Para poner fin a esta situación, el concilio se preocupó ante todo de restablecer la constitución provincial fijada en Nicea, remachando la jurisdicción del sínodo metropolitano para todas las cuestiones pertenecientes a la provincia. Además de esto, renovó los privilegios de la sede antioquena (ya reconocidos en el canon 6 de Nicea) y confirmó la praxis habitual para las Iglesias de misión, según la cual tenían que seguir dependiendo, para el gobierno eclesiástico, de los centros originarios de su evangelización.

Pero el canon 2 introduce, además, una unidad más amplia que la provincia: la «diócesis», sacada también de la administración civil del imperio. La definición de una organización de gobierno para grandes circunscripciones eclesiásticas se ve como un desarrollo original del Constantinopolitano I, aunque en continuidad con las premisas puestas por el canon 6 de Nicea. De todas formas se sigue discutiendo en qué medida puede señalarse en el canon 2 la presencia de una figura jerárquica del episcopado superior a la del metropolita. Si es verdad que esto puede decirse más propiamente para el obispo de Alejandría, no parece tan claro en el caso del obispo de Antioquía. Además, para las diócesis de Ponto, Asia y Tracia —de las que se afirma igualmente una jurisdicción autónoma—, el concilio no señala ningún «trono» o centro que pueda compararse con una sede patriarcal. Es innegable, por lo menos, que las disposiciones del Constantinopolitano I llevaban consigo esta evolución, aunque los patriarcados sucesivos tan sólo corresponderán parcialmente a la estructura de la «diócesis». Tenemos una confirmación de ello bajo otro aspecto. En el canon 2 falta todavía algo que corresponda al sínodo metropolitano a nivel de la «diócesis», pero se habla expresamente de una instancia de este género en el canon 6 de Constantinopla, que hoy se atribuye generalmente al concilio celebrado allí en el año 382.

Hay además otro aspecto relacionado con estos cánones, que explica igualmente su génesis. Parecen estar inspirados en una finalidad antialejandrina, que aparece con especial claridad en el canon 3. Ciertamente, el primado de honor que se le reconoce a Constantinopla iba en contra de los deseos del emperador. Por otro lado, en su formulación se conformaba con un principio reconocido en oriente, según el cual la importancia de una sede eclesiástica iba a la par de su importancia política. Finalmente, entre las razones que llevaron al concilio a establecer semejante primado de la sede constantinopolitana, estaba muy probablemente la conciencia de que era ella la única en disposición de contrarrestar las pretensiones de Alejandría en relación con la supremacía de la Iglesia oriental.

Junto al evidente giro antialejandrino, los cánones 2-3 se caracterizan también por una tendencia antirromana. La autonomía de las «diócesis» que establecía el canon 2 no estaba hecha para agradar a Roma, que fundaba sus propias competencias jurisdiccionales en una base tradicional distinta. En cuanto al canon 3, éste constituiría otro motivo de disensión, dado que Alejandría, situada aquí dependiendo de Constantinopla, había sido en el siglo IV una especie de sede vicaria de Roma en oriente. Además, la motivación del primado constantinopolitano, un primado de honor basado en un criterio político (la «nueva Roma»), estaba destinada a alimentar los futuros conflictos entre los dos centros mayores de la cristiandad.

Precisamente debido a las tendencias antialejandrina y antirromana de los dos cánones, se supone que fueron formulados antes de la llegada de los «macedonios» y de los «egipcios», aunque no se ratificaron hasta el 9 de julio del año 381, junto con los demás decretos del concilio, y sometidos luego a la aprobación de Teodosio. Si los cánones 2-3 hubieran sido redactados en la fase final del concilio, habrían sido vistos como una provocación por parte de las delegaciones egipcia y macedónica, hasta el punto de verse obligadas a abandonar el concilio. Además, apenas llegados al concilio, los egipcios y los macedonios expresaron sus protestas, que —a juzgar por el propio testimonio del más directo interesado— no se referían solamente a las orientaciones manifestadas por el concilio sobre la cuestión antioquena o la regularidad de la elección de Gregorio *(Carm. hist.* XI, 1810s). Según otra reconstrucción, estos dos cánones fueron compuestos posteriormente, después de la llegada de Acolio de Tesalónica y de Timoteo de Alejandría. Sería precisamente la acción promovida por ellos contra Gregorio Nacianceno lo que pudo impulsar al concilio a establecer esas normas, en tanto que Acolio y Timoteo las habrían aceptado por no contrariar la voluntad del emperador.

La dimisión de Gregorio Nacianceno

La intervención de los nuevos participantes, extraños al grupo meleciano, que había programado y controlado hasta entonces los trabajos del concilio, provocará una crisis que estaba ya en el aire desde el momento en que su presidente, Gregorio Nacianceno, expuso unos puntos de vista distintos a la opinión dominante en la asamblea.

Fue probablemente poco después de la interrupción de las negociaciones de unión cuando llegaron a Constantinopla los obispos de Egipto y de Macedonia. Tan sólo conocemos los nombres de tres de ellos (Timoteo de Alejandría, Doroteo de Oxirrinco y Acolio de Tesalónica), pero no hay que excluir que su número haya sido mayor. La presencia de los recién llegados debe atribuirse sin duda a una invitación formal por parte del emperador, como fue costumbre en los concilios imperiales. Se ha pensado que Teodosio les invitó después de las tensiones surgidas en el concilio, pero no se aprecian suficientes motivos para que exigiesen una especie de compensación al influjo predominante de los melecianos. Lo más probable es que el emperador, gracias a esta participación ampliada, desease extender la representatividad del concilio respecto a la Iglesia oriental y colocar una base más sólida a la proyectada restauración nicena.

Por otra parte, la llegada posterior y la presencia reducida de estos nuevos participantes no son casuales, sino que debieron haberse concertado previamente entre Teodosio y los exponentes más distinguidos del concilio. Las protestas de los recién llegados, de las que nos informa Gregorio Nacianceno *(Carm. hist.* XI, 1798s), se explicarían precisamente por el hecho de que eran conscientes de esta situación. Buscaron por tanto una revancha, negándose a aceptar los hechos consumados que les habían propuesto y pusieron en discusión las decisiones del concilio. Las quejas no debían referirse desde luego al juicio

de la asamblea sobre el episodio de Máximo, al que ya habían abandonado sus mismos inspiradores alejandrinos, sino presumiblemente a los cánones examinados anteriormente.

Si en este aspecto chocaron con la decidida resistencia de los melecianos, la discusión pudo sin embargo abrirse de nuevo sobre el punto en el que las precedentes deliberaciones del concilio se prestaban más a las críticas. A saber, se trataba de la elección de Gregorio Nacianceno como obispo de Constantinopla, que iba claramente en contra de las normas del canon 15 de Nicea. Acolio de Tesalónica formuló sus objeciones en este sentido, obedeciendo a las instrucciones que había recibido del papa Dámaso ya en el verano del año 380. Su intervención fue apoyada por los egipcios, pero quizás no habría tenido ningún resultado si las relaciones entre Gregorio y el partido meleciano no hubieran entrado ya en crisis, y si el mismo Nacianceno no hubiera planteado de nuevo su decisión de dimitir. Con este gesto Gregorio esperaba en secreto suscitar más bien un efecto contrario, pero no fue así. Y las cosas no mejoraron cuando el Nacianceno se presentó al emperador para comunicarle su dimisión. A pesar de admirar su ortodoxia, la rectitud de su conducta y su extraordinaria elocuencia, Teodosio debió convencerse de que Gregorio no era la persona más adecuada para regir una sede tan delicada como la Iglesia de la capital y para llevar a buen fin el concilio en calidad de presidente. Así pues, Gregorio se despidió de su Iglesia y del concilio de forma digna y solemne —aunque sin esconder del todo su amargura—, en la iglesia de los Santos Apóstoles, en presencia de la corte y de los padres conciliares (Or. 42).

La conclusión del concilio

Aunque la historia de los concilios antiguos está dominada a menudo por los personalismos, hemos de sustraernos de la perspectiva, ciertamente apasionada pero unilateral, de Gregorio Nacianceno. Es oportuno insistir en ello incluso para la fase final del concilio, que se desarrolló después de mediados de junio del año 381 (fecha probable de la abdicación de Gregorio), de la que el Nacianceno no nos ha dejado ninguna noticia. Antes de terminar sus trabajos, el concilio procedió al nombramiento de un sucesor para la sede constantinopolitana. Al parecer, por sugerencia de Diodoro de Tarso, se encontró a este sucesor en Nectario, importante funcionario de la administración estatal, pero que en el momento de la elección parece que ni siquiera estaba bautizado. La elección de un personaje no especialmente definido, ajeno a toda pertenencia a grupos concretos, debió resultar del agrado de la asamblea, que se acercó a su término afrontando la discusión de dos importantes pronunciamientos en materia doctrinal. Efectivamente, parece ser que hay que colocar en este periodo, más que en el momento de las negociaciones de unión con los macedonios, la redacción de un *Tomus*, una declaración doctrinal, así como la formulación del canon 1.

No se ha conservado el texto del *Tomus*, pero tenemos noticias de él por un documento análogo del concilio constantinopolitano del año 382 (CPG 8602), donde se recapitula la fe de los orientales, tal como había sido expresada en la declaración doctrinal del año anterior. Al afrontar este punto, el concilio tuvo ocasión de reconciliar las posiciones de los melecianos con las de los egipcios y los macedonios. Efectivamente, según se deduce de nuestra fuente, no sólo la asamblea renovó su plena adhesión a Nicea, sino que a diferencia de la actitud que había mantenido en los coloquios de unión con los macedonios, extendió el reconocimiento de la *homoousía* divina también al Espíritu santo. Así, según el testimonio del año 382, declaró al Padre, al Hijo y al Espíritu santo «una sola divinidad, poder y sustancia», afirmando al mismo tiempo la realidad de las tres hipóstasis o personas (Teodoreto, HE V, 9, 10-12). Con esta formulación —que sancionaba la superación de las divergencias doctrinales entre el oriente y el occidente, homologando los conceptos

de ὑπόστασις y de πρόσωπον— el concilio recibía la doctrina trinitaria de los capadocios, integrándola en el dogma niceno. Además, se tomó claramente distancia de las herejías trinitarias —y entre ellas, de manera especial, la de los macedonianos, que se ven colocados en el mismo plano que los eunomianos y los arrianos—. Pero el *Tomus* no se limitaba a pronunciarse únicamente sobre el tema de la doctrina trinitaria, sino que añadía además la condenación del apolinarismo, aunque sin llegar a responder adecuadamente al problema suscitado por la nueva herejía. Según el texto del año 382, se rechazó la idea de que el *Logos* hubiera asumido «una carne sin alma, sin inteligencia» y por tanto imperfecta; de forma positiva, se exigió la perfección de la humanidad de Cristo, al lado de la perfección de su divinidad, abriendo de este modo el camino a las formulaciones de Efeso y de Calcedonia.

El canon 1 es como la síntesis de los contenidos doctrinales del *Tomus*. Después de remachar la validez permanente de la fe nicena, se formulan anatemas contra cada una de las herejías, nombrando expresamente en primer lugar las diversas formas de doctrinas surgidas más o menos directamente del tronco del arrianismo: eunomianos (o anhomeos), arrianos (o eudoxianos), semiarrianos (o pneumatómacos); luego, las diversas expresiones de monarquianismo: sabelianos, marcelianos, fotinianos; finalmente, la nueva herejía de los apolinaristas. Se discute sobre si este canon había sido ya en su origen formulado de manera autónoma o si formaba más bien parte del *Tomus*. En efecto, nos sorprende ver que esos anatematismos figuran entre los cánones disciplinares de un concilio, aunque en realidad no falten ejemplos en este sentido entre los concilios antiguos.

Con este canon los padres de Constantinopla declararon definitivamente cerrado el conflicto tan prolongado sobre el concilio de Nicea y marcaron de este modo una etapa decisiva de su recepción. Lo subraya también el carácter, por así decirlo, de mayor exclusividad que presenta su formulación. En efecto, parece como si se quisiera subrayar, más todavía que en el *Tomus*, la plena suficiencia de Nicea. De todos modos, hay que tener presente que la afirmación de este principio va acompañada tácitamente —como se verá por el examen del símbolo constantinopolitano— por la conciencia de la necesidad de nuevas definiciones y precisiones, en relación con el desarrollo de la reflexión teológica y la aparición de nuevas herejías.

El canon 1, junto con los demás decretos disciplinares elaborados anteriormente, debió ser aprobado en la sesión del 9 de julio del año 381. Como conclusión de sus trabajos, el concilio dirigió una carta a Teodosio (Mansi III, 557). Se señalaban en ella los resultados alcanzados por el concilio, con la renovación de la concordia en la cristiandad y la confirmación de la fe nicena, y se pedía igualmente al emperador que aprobase e hiciera ejecutivos los cánones. Teodosio accedió a esta petición publicando los cánones y la lista de las firmas en oriente, así como promulgando, el 30 de julio del año 381, un edicto en el que se sacaban las consecuencias prácticas para la legislación y la política religiosa del imperio.

El símbolo de Constantinopla

El documento más significativo vinculado al concilio del año 381 es sin duda alguna el «símbolo de los 150 padres». Con el título de «símbolo niceno-constantinopolitano» es denominado el credo más conocido e importante en la historia del cristianismo. Pues bien, precisamente el símbolo niceno-constantinopolitano constituye el mayor enigma histórico del Constantinopolitano I, dado que ninguna de la fuentes relativas al concilio nos habla de él y hemos de esperar hasta el año 451 para que se indique formalmente su recepción. Después de un silencio que duró al parecer varios decenios, el concilio de Calcedonia fue el primero que apeló al símbolo niceno-constantinopolitano, colocándolo

detrás del símbolo niceno en el proemio a la definición de fe (ACO II, 1, 2.127.129). La interpretación propuesta en esa ocasión explicita el principio que siguió a la recepción de Nicea hasta el año 381 y que siguió siendo válido a continuación: el símbolo niceno-constantinopolitano no sólo confirmó la fe católica y apostólica de Nicea, sino que extirpó además las herejías que habían surgido entre tanto (COD 84, 13-19). Así pues, a partir de esa fecha «el símbolo niceno-constantinopolitano» fue visto esencialmente como una forma del símbolo niceno y con una función antiherética.

La estricta correlación entre el símbolo niceno-constantinopolitano y el símbolo niceno, implicada en esta perspectiva, pareció problemática cuando la investigación histórica, subrayando el silencio de las fuentes contemporáneas, puso en duda la conexión con el concilio y la misma dependencia del símbolo niceno-constantinopolitano respecto al símbolo niceno. Se señaló así el conjunto de las diferencias textuales entre los dos símbolos, demasiado extensas para que se pueda hablar de una reelaboración del símbolo niceno en el símbolo niceno-constantinopolitano. Y sobre todo, la idea de un símbolo del concilio de Constantinopla parece estar en contra de la autoridad exclusiva de Nicea reafirmada por el canon 1. Finalmente, la presencia de un credo casi análogo como conclusión del *Ancyratus* de Epifanio ha ofrecido el argumento, considerado como decisivo, para alejar definitivamente al símbolo niceno-constantinopolitano del contexto del segundo concilio ecuménico. Por otra parte, no se trata de una creación de Epifanio, sino muy probablemente del texto que está en la base de las *Catequesis* de Cirilo de Jerusalén, revisado en un sentido antimacedoniano.

En realidad, se ha podido demostrar que el símbolo contenido en el *Ancyratus* fue modificado sustituyendo el símbolo niceno por el símbolo niceno-constantinopolitano. Y puesto que el resto de las objeciones han encontrado ya respuestas adecuadas, nos creemos autorizados a reafirmar con buenos fundamentos el vínculo entre el símbolo y el concilio del año 381. En particular, se ha rechazado la pretendida contradicción entre el canon 1 y el símbolo. El tenor de este canon no supone que haya que cerrar el paso a la extensión de un nuevo símbolo. En efecto, es dudoso que el mismo decreto efesino del 22 de julio del año 431, que remachó la suficiencia plena del símbolo niceno y la prohibición de formular símbolos diversos, haya sido entendido como una exigencia de fidelidad literal a Nicea. Se le ha reconocido como norma y criterio supremo de la fe, pero no hasta el punto de excluir ulteriores desarrollos simbólicos. Por lo demás, si antes de Calcedonia el símbolo niceno-constantinopolitano no se encuentra atestiguado expresamente y si los padres griegos siguen refiriéndose a «la fe de Nicea», hemos de entender que ellos presentan como tal ciertas profesiones «niceizadas» en los dos primeros artículos y desarrolladas en el tercero, para confirmar una fidelidad que no se entendió nunca en sentido servil. Con todo, no faltan referencias al símbolo niceno-constantinopolitano, aunque indirectas o parciales, incluso antes del año 451. Entre ellas la más importante es la que se contiene en las catequesis de Teodoro de Mopsuestia, fechadas entre el año 381 y el 392, en las que se alude expresamente a un concilio constantinopolitano que añadió ciertas palabras a propósito del Espíritu (*Hom*. IX, 16).

La idea de Teodoro, compartida por otros padres antes del año 451, nos ayuda a comprender cómo el símbolo niceno-constantinopolitano no fue considerado como un «nuevo» símbolo, sino más bien como un complemento o una integración de la fe nicena. Por eso el símbolo niceno-constantinopolitano no significó ni mucho menos una superación o sustitución del símbolo niceno, sino su correcta explicación en relación con las dificultades suscitadas sobre él. Con esta afirmación no se quiere probar que el símbolo niceno-constantinopolitano sea idéntico al símbolo niceno o se derive directamente de él, ya que esto refleja una situación más general difundida hasta el siglo VI. Más bien se quiere indicar que el símbolo niceno-constantinopolitano fue concebido por el concilio del año 381 como confirmación del símbolo niceno, pero sin necesidad de que fuera

compuesto expresamente para esa ocasión. Lo más probable es que el Constantinopolitano I se haya servido de un símbolo bautismal más antiguo, revisado ya en sentido niceno en el segundo artículo y, como tal, capaz de ser señalado como «fe de Nicea». Desde este punto de vista, el modelo eventual tiende efectivamente a hacernos pensar en el ambiente de Palestina, y más en concreto en el credo comentado por Cirilo de Jerusalén.

Los dos elementos más significativos que diferencian el símbolo niceno-constantinopolitano del símbolo niceno son la cláusula «cuyo Reino no tendrá fin» (οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος: Dossetti, 238.12-13), dirigida contra la doctrina de Marcelo de Ancira, condenada repetidas veces a lo largo del siglo IV, y sobre todo la expansión del tercer artículo, con el reconocimiento —aunque sea de forma indirecta— de la divinidad del Espíritu santo. Efectivamente, se afirma allí de la tercera persona de la Trinidad que es «Señor» y «dador de vida», «procedente del Padre», «adorado y glorificado junto con el Padre y el Hijo» (Dossetti, 248.13-250.16). Aunque esta formulación recibe la expresión que había dado Basilio a la doctrina pneumatológica, no cabe dudar de su intención «económica» (cuyo trasfondo posible veremos dentro de poco), sobre todo si se compara el símbolo niceno-constantinopolitano con las afirmaciones mucho más explícitas del *Tomus*. En cuanto a la relación entre el Padre y el Hijo, el símbolo niceno-constantinopolitano se limita a repetir los conceptos clave del símbolo niceno prescindiendo de los anatematismos, pero sin que aparezca la identificación entre *ousía* e *hipóstasis*. Parece ser que no hay por qué atribuir aquí una importancia especial a esta omisión, ni tampoco a la caída del inciso «de la esencia del Padre», en el sentido de una alineación explícita con la teología «neonicena» de los capadocios. Probablemente no se había introducido ninguno de estos dos elementos en el credo local que sirvió de base para el símbolo niceno-constantinopolitano. Esto no quita que el credo constantinopolitano se prestase mejor que el símbolo niceno a los fines que buscaba la teología neonicena. Por lo demás, el *Tomus* del año 382 revela con claridad que los padres del segundo concilio ecuménico entendían el *homoousios* a la luz de las categorías elaboradas por ella.

Si son éstas las características principales del símbolo del concilio, podemos preguntarnos en qué momento de sus trabajos hay que colocar más oportunamente su génesis y cuáles eran los objetivos que se pretendían en especial. Teniendo presente todo el conjunto de los pronunciamientos doctrinales, parece poco probable que el símbolo niceno-constantinopolitano haya sido aprobado junto con el *Tomus* y con el canon 1, mucho más expuestos respecto a la línea moderada que mantiene el símbolo. Al contrario, corresponde muy bien a la situación de las negociaciones de unión con los macedonianos, como expresión de la voluntad de diálogo de la asamblea con los pneumatómacos. De todos modos, aunque se tratase de una fórmula de compromiso, no por ello debió resultarles a los macedonianos más aceptable que el reconocimiento explícito de la *homoousía* divina del Espíritu santo. Una vez fracasados los esfuerzos por llegar a un acuerdo, el símbolo niceno-constantinopolitano se encontró de hecho superado por el *Tomus* y, aunque inserto en la documentación del concilio, cayó pronto en el olvido, lo mismo que había ocurrido por lo demás con el mismo concilio que lo había formulado. Esto se debió a los cambios profundos que se llevaron a cabo en el siglo V, que pasó a ser monopolizado en el terreno teológico-doctrinal por los temas cristológicos. Además, la difusión del símbolo niceno-constantinopolitano se vio impedida por una acentuación radical del principio de la suficiencia del símbolo niceno, después de la controversia nestoriana. Sobre todo Alejandría y el partido monofisita, que apelaban a ella, hicieron valer su aplicación exclusiva, en contra de la orientación que se había indicado ya en el concilio alejandrino del año 362. Quizás no sin un cálculo político (en relación con el privilegio reconocido a Constantinopla en el canon 3), se recuperó en Calcedonia un

símbolo que estaba en gran parte olvidado o al que todo lo más se le confundía con «la fe de Nicea». No obstante, el salvamento del concilio del año 381 estaba motivado ante todo por razones doctrinales: tenía que servir de base para justificar la misma definición dogmática de Calcedonia, que de esta manera intentaba confirmar de nuevo aquella relación con Nicea y con la regla de fe que había inspirado también a los 150 padres.

5

De Efeso (341) a Calcedonia (451) La cuestión cristológica y la ruptura de la ecumene

Los dos concilios de la primera mitad del siglo V recibidos como ecuménicos pueden ser considerados dentro de una única secuencia temporal, sin solución de continuidad entre sí. Aunque mantienen un perfil claramente distinto, debido a las mismas modalidades diversas del acontecimiento conciliar, los dos están dominados por el mismo problema dogmático y le dan, por así decirlo, respuestas complementarias. Efectivamente, si se atiende al desarrollo dogmático y teológico más amplio, se ve que el acento que pone Efeso queda, en cierto modo, compensado y reequilibrado por Calcedonia. Además, cada uno de estos dos concilios señala un momento de ruptura entre las Iglesias: unida en gran parte después del año 431, la ruptura volverá a aparecer de nuevo a continuación de Calcedonia, dando lugar a una separación en la Iglesia de oriente entre los monofisitas y los calcedonenses que dura hasta nuestros días. Finalmente, los dos concilios pueden ser asociados entre sí por la relación especial que los une con la tradición de Nicea, y mediante ella con la regla de fe sobre la que fundamentan la autoridad de sus propias decisiones. En los dos casos los resultados serán diversos, pero la situación ante la que se encuentran ambos concilios vuelve a proponer la doble tarea con la que se había enfrentado ya el concilio del año 381: por un lado, garantizar la continuidad con la tradición de fe representada por el símbolo de los 318 padres; por otro, explicar su doctrina en relación con las nuevas exigencias y los nuevos desafíos.

Las raíces de un conflicto: dos cristologías alternativas

La conclusión de las controversias trinitarias en el siglo IV, que había conocido en el I concilio de Constantinopla la reafirmación del misterio de la comunión interpersonal entre el Padre, el Hijo y el Espíritu santo, dejaba espacio a nuevos interrogantes. Estos desplazaban la atención de la reflexión teológica del problema de Dios al de la encarnación. Si quisiéramos fijar el punto de partida del tema cristológico en un periodo conciliar, tendríamos que remontarnos hasta Nicea; pero la importancia del primer concilio para la cuestión cristológica sólo se reconoce a partir del conflicto en torno a Nestorio. No obstante, el paso a esta nueva fase estaba ya preanunciado al final de la crisis arriana por la aparición del apolinarismo. La réplica de la ortodoxia a las tesis de Apolinar había remachado la doctrina tradicional de la Iglesia, reconociendo al mismo tiempo la plena divinidad y la plena humanidad de Cristo, aunque sin conseguir proponer todavía una fórmula dogmática para concebir la relación entre ellas. Desde este punto de vista, hay que indicar que los problemas que tuvieron que afrontar los concilios del siglo V reflejan una etapa ulterior: no se tratará ya de insistir en la plenitud de las dos realidades, divina

y humana, que componen a Cristo (y sobre las cuales no hay en el fondo ningún desacuerdo), sino de explicar el modo de la unión de Dios y hombre en él.

El episodio apolinarista, además de anticipar algunos temas y términos de las futuras controversias, y además de condicionar especialmente la cristología monofisita, ponía de relieve las orientaciones seguidas hasta ahora por el pensamiento teológico. Durante el siglo IV y hasta comienzos del V, la reflexión sobre el misterio de la encarnación se había desarrollado en dos líneas principales. Por un lado, la tradición alejandrina, que partía del lenguaje de la cristología de Jn y que veía el misterio del Dios hecho hombre dentro del esquema de las relaciones entre el *Logos* (Verbo) y la *sarx* (carne); por otro, la escuela de origen esencialmente antioqueno, pero con significativas convergencias con la cristología del área latina, que centraba su concepción de la encarnación en el modelo *Logos-anthropos* (Verbo-hombre). En este marco, el apolinarismo, representaba una reacción unilateral contra las debilidades de la teología que se había afirmado en los ambientes antioquenos —sobre todo con Diodoro de Tarso— pero también ponía de manifiesto los límites congénitos del modelo alejandrino. Las dos corrientes teológicas contenían elementos de desequilibrio: la cristología alejandrina se inclinaba a ver al *Logos* como sujeto humano de la *sarx,* llegando así a poner en duda o a oscurecer la existencia de un alma humana en Cristo, o por lo menos a no valorarla plenamente; a su vez, la cristología antioquena, preocupada por la plena consistencia y autonomía humana de Jesús, nuevo Adán, daba la impresión de concebir la inhabitación del *Logos* en el *anthropos* como una relación moral más que ontológica. Por consiguiente, si la primera tenía la ventaja de sostener con energía la unión de Dios y hombre en Cristo, se exponía al peligro de afirmar una fusión de esta doble realidad; a su vez, la segunda, subrayando la clara distinción entre Dios y hombre, no evitaba el peligro de su separación y se prestaba a la acusación, que ya le había lanzado Apolinar, de profesar dos Cristos (*Ad Iov.* 3).

Las fricciones entre ambas orientaciones cristológicas, que es posible advertir ya en la controversia apolinarista, se fueron acentuando sucesivamente hasta explotar en un conflicto abierto desde el tercer decenio del siglo V. Su agudización se llevó a cabo en concomitancia con diversos factores de índole política, motivados por la rivalidad ya tradicional entre las sedes de Alejandría y de Constantinopla para el primado en oriente. No se puede pasar por alto este aspecto político del enfrentamiento entre Nestorio de Constantinopla y Cirilo de Alejandría en el relato de los hechos relacionados con el concilio del año 431, aunque no tiene que inducirnos a pensar que la materia doctrinal fuera solamente un simple pretexto para alcanzar el poder. Si el siglo IV dejó ya vislumbrar algunos de los peligros que acechan a la institución conciliar, a partir del siglo V estos fenómenos tienden a intensificarse. No solamente se agravan los condicionamientos ya presentes originalmente en la institución del concilio imperial, con el control directo del soberano sobre las asambleas episcopales, sino que los concilios se resienten también de las luchas por la hegemonía entre los grandes patriarcados. De esta manera, si en el año 431 asistimos a una derrota de Constantinopla, que redunda en ventaja de la sede alejandrina, veinte años más tarde vemos que el concilio de Calcedonia establece definitivamente la primacía de la «nueva Roma» entre las Iglesias de oriente.

La crisis nestoriana

El comienzo de las controversias cristológicas propiamente tales, que se irán sucediendo hasta el siglo VII, puede señalarse en el momento en que Nestorio (381?-451?) sube a la cátedra episcopal de Constantinopla (428) y empieza su predicación destinada a suscitar en poco tiempo un «escándalo ecuménico». Originario de una localidad de Siria, monje y luego presbítero en Antioquía, buen orador (Sócrates, HE VII, 29), Nestorio recibe su formación teológica en el ambiente monástico de la ciudad. Ahí adquiere su

pensamiento el sello decisivo, y no del poco probable discipulado con Teodoro de Mopsuestia o de una eventual experiencia de estudio en común con Teodoreto de Ciro (393-466), el mayor exponente de la escuela antioquena en el periodo entre Efeso y Calcedonia. La influencia de la espiritualidad monástica aparece con fuerza en la primera predicación de Nestorio en Constantinopla, donde el nuevo patriarca se distingue enseguida por el ímpetu con que ataca a los herejes. Incluso cuando conflictos teológicos preexistentes —sobre todo la polémica con los arrianos y los apolinaristas— lo obligan a precisar los términos de la profesión cristológica, el elemento que lo caracteriza es más bien de orden soteriológico. Más que afrontar especulativamente la relación de las dos naturalezas en Cristo, Nestorio se preocupa de exponer una teología de la vida cristiana, que tiene como punto de referencia la concepción paulina del «segundo Adán».

Es preciso tener esto en cuenta, si se quiere comprender la actitud de Nestorio en la disputa sobre el término *theotokos,* objeto ya de muchos malentendidos por parte de los contemporáneos y más todavía después de que Cirilo lograse prevalecer sobre su antagonista. Sería una equivocación considerar este conflicto como la verificación de un punto clave de su teología. Por lo demás, no fue Nestorio el que provocó la controversia. Según lo que escribió en una carta a Juan de Antioquía (CPG 5671), al llegar a Constantinopla intervino en las discusiones que estaban en curso entre los que sostenían la posibilidad de aplicar a María el término «Madre de Dios» (θεοτόκος) y los que, oponiéndose a ello, se inclinaban más bien por la expresión «Madre del hombre» (ἀνθρωποτόκος). Nestorio rechazó estos dos términos contrapuestos, juzgando que eran ambos sospechosos, y propuso una solución intermedia, con la expresión «Madre de Cristo» (χριστοτόκος) Así pues, el obispo de Constantinopla se vio envuelto en esta controversia y tomó posición desde una perspectiva soteriológica y una terminología bíblica. Además, el rechazo no absoluto del término *theotokos* no nace del deseo de imponer la línea antioquena, sino más bien de la sospecha de apolinarismo que podía contener, insinuando la idea de una unión física de la humanidad y la divinidad. La solución de Nestorio ignoraba sin duda alguna la tradición patrística sobre el *theotokos,* y tocaba además una fibra muy sensible de la religión popular, en la que ocupaba un amplio espacio la piedad y el culto mariano; sin embargo, se había obtenido utilizando un método teológico que se basaba coherentemente en la autoridad de la Escritura y de los concilios. La oposición encarnizada que encontró la intervención de Nestorio por parte de muchos grupos de la capital —con sus exponentes más significativos en figuras como Eusebio de Dorileo y Proclo— parece ser que tuvo origen, en gran parte, en la incomprensión de este método, que llevaría a achacarle a Nestorio un dualismo cristológico, e incluso a acusarle de forma totalmente injusta de repetir las ideas de Pablo de Samosata sobre Cristo como «puro hombre», hecho Hijo de Dios por adopción.

A pesar de que estas opiniones fueron rechazadas como injustas ya por los historiadores antiguos (Sócrates, HE VII, 32), el juicio sobre el pensamiento de Nestorio ha seguido siendo motivo de discusión casi hasta nuestros días. El retrato más vinculado a la imagen negativa de la tradición heresiológica lo presenta como expresión de una visión dualista; el problema de Cristo se afronta allí no bajo el aspecto de la unidad, sino a partir de la dualidad de las naturalezas, en línea con el planteamiento típico de la cristología antioquena, que tenía ya su ejemplo inicial en Diodoro de Tarso. Incapaz de distinguir con claridad entre naturaleza y persona, Nestorio tendería a concebir las dos naturalezas de Cristo como dos personas. Al contrario, según otras investigaciones recientes, él habría captado el sujeto único de la encarnación de una manera bastante adecuada, recurriendo en particular al concepto de *prosopon* (persona), en el que encuentran expresión las propiedades individuales. Es precisamente en ese concepto donde Nestorio pone la base de la unidad en Cristo, aun cuando su intento de explicar el modo de la unión sigue siendo todavía insuficiente.

Las reacciones de Alejandría y de Roma

El texto de algunas homilías de Nestorio se difundió entre los monjes egipcios, suscitando el desconcierto y la protesta. Este creciente interés del monacato por las cuestiones dogmáticas tendrá oportunidad de manifestarse repetidas veces durante las controversias cristológicas. Al tener conocimiento de ello, Cirilo (obispo de Alejandría desde el año 412) criticó el contenido de los discursos de Nestorio, primero en una homilía que tuvo lugar en la pascua del año 429 y luego en una carta circular dirigida a los monjes. Al mismo tiempo, algunos clérigos alejandrinos apelaban a Constantinopla en contra de su obispo, quejándose de su manera de gobernar. Estas reacciones llevaron a una extensión del conflicto, después de la cual Cirilo no sólo comparte con Nestorio el papel de principal protagonista, sino que pasa a ser él mismo, en un segundo momento, la parte en discusión.

Más allá de la competitividad entre las dos sedes, es innegable el profundo contraste teológico que dividía a Nestorio y a Cirilo. Si la cristología de Cirilo atribuye también un especial relieve a la noción de «imagen de Dios» y a la encarnación como restauración de la misma en el hombre, los contenidos de estos conceptos se interpretan de una manera sensiblemente distinta. Cristo, en cuanto hombre, es para Cirilo objeto de la divinización del Verbo. Como tal, no asume tendencialmente una parte activa en la obra de salvación, a pesar de que Cirilo, influido también por el modelo vitalista de la cristología apolinarista, se esfuerza en reconocer el lugar del alma humana en Cristo. A pesar de ello, el Verbo, mediante la apropiación de la naturaleza humana, es el único verdadero protagonista de la salvación. Esto está en contradicción con la idea constante de Nestorio, que tiende siempre a subrayar la plenitud humana de Cristo, ya que el pecado fue vencido, a su juicio, por la voluntad libre del «hombre asumido». La diferencia entre estas dos perspectivas queda subrayada en la terminología de Cirilo, que recoge la fórmula —que él considera de origen atanasiano, pero que se remonta realmente a Apolinar—: «una naturaleza de Dios *Logos* encarnado», con su variante «una naturaleza encarnada» (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένου [o σεσαρκωμένη]). Por otra parte, «naturaleza» puede ser sustituida con un sentido análogo por «hipóstasis»; y no faltan en Cirilo, especialmente antes del año 431, formulaciones en las que el obispo de Alejandría habla también de «dos naturalezas».

Estas ideas encuentran una expresión bastante equilibrada (como admitirá, en parte, el mismo Nestorio) en la segunda carta de Cirilo al obispo de Constantinopla (enero-febrero del año 430), después de que en una carta anterior del verano del año 429 se hubiera limitado a pedirle explicaciones sobre las voces que corrían sobre él en Egipto y en Roma. Apelando a la fe nicena, de la que su carta intenta ser una interpretación correcta, Cirilo remacha el concepto de la unión «según la hipóstasis» entre el *Logos* y la carne, así como la diversidad de las naturalezas, unidas sin embargo en un único sujeto. Por consiguiente, se pueden atribuir al *Logos* también las propiedades de la humanidad, en conformidad con el uso de la *communicatio idiomatum* (el intercambio mutuo de los predicados de la divinidad y de la humanidad de Cristo, vigentes desde el siglo II), sin que esto signifique la supresión de las especificidades de cada naturaleza. La réplica de Nestorio, un poco seca frente a la primera carta, se caracteriza en esta ocasión por una cierta moderación. Le da cuenta a Cirilo de que ha reconocido la división de las naturalezas, unidas —según su terminología— en un solo *prosopon,* pero le reprocha al obispo de Alejandría que se muestre incoherente, ya que había aplicado al *Logos* las propiedades de la carne. Pues bien, es preferible indicar como sujeto de la encarnación a Cristo, evitando hacer pasible la naturaleza divina del *Logos* y, por consiguiente, hablando mejor de «Madre de Cristo» que de «Madre de Dios».

Entretanto, los ecos de la controversia suscitada por Nestorio habían llegado hasta Roma. El mismo obispo de Constantinopla se había apresurado a informar al papa Celestino I (422-432) en una serie de cartas, comprometiendo así también a occidente en la disputa. Ya pocos meses después de su elección, a finales del año 428, Nestorio expone a Celestino su lucha contra los herejes arrianos y apolinaristas y toma además posición contra el título de *theotokos*, que considera contrario a Nicea (CPG 5665). Mientras se van acumulando otras cosas y testimonios sobre el caso Nestorio, la respuesta de Celestino se hace esperar hasta el 10 de agosto del año 430. En este intervalo, a fin de obtener más detalles, Roma se había dirigido a Alejandría, de donde llegó, en aquel mismo verano, el diácono Posidonio, trayendo una protesta formal de Cirilo contra Nestorio, que adultera su pensamiento presentándolo como una forma de adopcionismo (CPG 5311). Roma pide una opinión sobre todo ello al monje Casiano de Marsella, confiando en su experiencia personal del oriente cristiano, cuyo conocimiento es cada vez más genérico y empieza a crear dificultades en occidente. Casiano responde recopilando una amplia refutación de Nestorio (CPL 514), en la que vuelve a confirmar las acusaciones que ya insinuaba Cirilo. Basándose en estas informaciones, Roma tomó la decisión de condenar a Nestorio en un sínodo celebrado a comienzos de agosto del año 430. Se le exigía al obispo de Constantinopla una retractación formal de sus errores en el espacio de diez días desde la notificación de la sentencia, confiando su ejecución a la Iglesia alejandrina.

El procedimiento singular que escogió Roma se explica por el hecho de que Cirilo había pedido previamente su intervención, para poder disociarse formalmente de Nestorio, aunque este gesto respondiese en sustancia a razones tácticas más que a la admisión de un primado doctrinal del papa. No se puede, sin embargo, ignorar aquí la convergencia de un interés político común frente al poder creciente del obispo de la capital, que se había manifestado ya en el siglo IV, por ejemplo con ocasión del concilio del año 381. Así pues, apelando a la sentencia de Roma, Cirilo reunió en noviembre en Alejandría un sínodo, que condenó nuevamente a Nestorio, y le envió una tercera carta en la que constaban doce anatematismos, que debería firmar el obispo de Constantinopla junto con la retractación de sus doctrinas. A diferencia de la carta anterior a Nestorio, este texto acentúa de forma fuertemente polémica las características más típicas de la cristología alejandrina, en oposición a la antioquena. Pasaría a ser luego el manifiesto teológico del monofisismo y, como tal, el blanco de repetidos ataques por parte de los exponentes de la tradición difisita.

La carta de Cirilo con la notificación de la condenación romana llegó a Constantinopla el 30 de noviembre, pero se encontró con una nueva situación. El 19 de noviembre Teodosio II (408-450), movido por la instigación de Nestorio, había convocado un nuevo concilio ecuménico que habría de celebrarse en Efeso en pentecostés del año siguiente (CPG 8651). Su objetivo, tal como especificaban los documentos de la convocatoria, era poner fin a las controversias y a las cuestiones en suspenso. Hay que indicar que en la imagen posterior del concilio se verá su convocatoria como motivada por la necesidad de proceder contra Nestorio. El emperador escribe a Cirilo, entre otras cosas, que se ponga a disposición de la asamblea que tendrá que juzgar de su actuación. En dos homilías pronunciadas el 6 y 7 de diciembre, Nestorio responde a las exigencias de Cirilo y de Celestino, negando sostener una dualidad de personas en Cristo y pidiéndole a Cirilo que precise su pensamiento sobre el término *theotokos*, añadiendo además el reconocimiento de *anthropotokos*. Informa además a Juan de Antioquía, que solicita de Andrés de Samosata y de Teodoreto una respuesta a los anatematismos de Cirilo. De esta manera se completaban los dos grupos que habrían de enfrentarse en el concilio inminente.

El concilio de Efeso (431): hacia dos asambleas contrapuestas

La carta imperial que anunciaba a los metropolitas la convocatoria del concilio no había dado disposiciones concretas sobre la participación del episcopado; son ellos los que deberían elegir algunos obispos de sus provincias respectivas, considerados especialmente preparados, sin que dejasen de atender al servicio de las Iglesias (ACO I, 1, 1, 115.21-26). La invitación de Teodosio II iba dirigida también al papa Celestino y a Agustín, que había muerto hacía ya cuatro meses. Con todo, la presencia occidental resulta también en esta ocasión bastante modesta: además de los legados romanos, intervinieron el diácono Bassula, en representación de Capreolo de Cartago y un obispo ilírico. Hay que advertir sin embargo que la participación del mismo episcopado oriental fue inferior a la que se registrará luego en el concilio del año 451. Los problemas prácticos relacionados habitualmente con la organización de estas grandes asambleas parecen haber pesado notablemente en el desarrollo del concilio. Es algo que se observa enseguida por las dificultades iniciales contribuirían en gran medida a su fracaso.

El emperador había fijado la fecha de la primera reunión para pentecostés (7 de junio del año 431), pero sólo Cirilo de Alejandría había llegado a tiempo junto con unos cuarenta obispos egipcios, un número quizás excesivo respecto a las instrucciones de Teodosio II, pero de todas formas grande, casi el doble, respecto al concilio efesino del año 449. Por otro lado, los obispos de Palestina —que llegaron a Efeso el 12 de junio, en representación de una Iglesia de dimensiones más limitadas— forman una delegación más reducida, de unas quince personas, con Juvenal de Jerusalén a la cabeza. En total, los obispos presentes llegarían a rondar la cifra de 150 ó 160. Sin embargo, a pesar de que se había rebasado en varios días la fecha de pentecostés, faltaban aún miembros importantes. Mientras Nestorio se hallaba ya en Efeso con un grupo restringido de seguidores, y se veía obligado a guarecerse de las protestas que había recibido a su llegada, el grupo de obispos de la diócesis de oriente, guiado por Juan de Antioquía, se encontraba todavía de viaje, como los legados de Roma.

De todas formas, los problemas organizativos no pueden esconder las dificultades políticas, que se entremezclaban con ellos y en parte los fomentaban. Así por ejemplo, el retraso de los representantes romanos no era ciertamente casual. Parece ser que Roma no acogió con mucho entusiasmo el anuncio del concilio, pensando que la cuestión de Nestorio había quedado ya decidida con su condenación del obispo de Constantinopla en agosto del año 430. Por consiguiente no había necesidad de apresurarse para participar en el concilio; todo lo más, bastaría con que ratificase su sentencia. La seguridad por parte de Roma era tanto mayor cuanto se ignoraban las últimas matizaciones de Nestorio —que se había declarado dispuesto a acoger el *theotokos*— como los anatematismos de Cirilo. A diferencia de Roma, Cirilo se presentaba más inquieto, después de las polémicas suscitadas por los anatematismos entre los obispos orientales, que de hecho lo habían llevado a su vez al banquillo de los acusados. Esta inquietud fue la que lo movió a forzar la situación, con un golpe de mano en perjuicio de Nestorio. Por lo demás, con los llegados en primer lugar a Efeso se vio claramente que se había formado un frente en contra del obispo de Constantinopla, constituido por Alejandría, Efeso y Jerusalén, en el que jugaban sin duda alguna intereses políticos concretos. Por otra parte también iba tomando cuerpo una tercera fuerza, aunque de entidad más circunscrita, representada por unos sesenta obispos de Asia menor que ponían en discusión los anatematismos de Cirilo (y que luego protestarán contra él por su decisión de iniciar de todas formas el concilio: CPG 8669).

Sin aguardar más la llegada de los orientales, a pesar de que la había anunciado como inminente Juan de Antioquía, el 22 de junio Cirilo, basándose en la solidaridad de sus amigos, convocó la primera sesión del concilio, en ausencia de Nestorio y de los orientales

(CPG 8675). A pesar de las quejas vivamente expresadas por el emisario de Teodosio II (el *comes* Candidiano, encargado de garantizar el orden público en la ciudad y el buen desarrollo del concilio), Cirilo inauguró formalmente, junto con Memnón de Efeso, Juvenal y el resto del episcopado que estaba aliado con él, los trabajos en la basílica dedicada a María. Por el relato de las modalidades en las que se apoyó la asamblea ciriliana para reivindicar su propia legitimidad, se pueden captar todas las ambigüedades anejas a la institución del «concilio imperial», que era al mismo tiempo instancia eclesial y parlamento imperial para las cuestiones eclesiásticas. Candidiano discutió la legitimidad de la convocatoria; se pidió entonces la lectura del decreto de convocatoria y a continuación la asamblea se consideró abierta oficialmente, expulsando del aula al representante imperial. En el centro de los padres sinodales, en el que muy probablemente debería haber sido el asiento de Candidiano, Cirilo hizo poner el libro de los evangelios, para significar la presencia de Cristo en una asamblea privada de la garantía imperial. La conducta de Cirilo, objeto de muchas críticas tanto entre los antiguos como entre los modernos, deja vislumbrar claramente la intención de predeterminar los resultados del concilio, antes de que el grupo de los orientales, alineado en las posiciones de Nestorio, volviera a equilibrar las relaciones de fuerza en su propio provecho. Esa conducta difícilmente puede excusarse a partir del argumento de que se trataba del representante de la sede más importante (a quién correspondía por tanto la presidencia del concilio) o incluso del mandatario del papa. Por lo demás, Cirilo —tal como le echó en cara Nestorio a continuación *(Lib. Heracl.* 1)— tendió a acumular sobre sí mismo todos los papeles en el proceso que intentaría contra el obispo de Constantinopla.

La condena de Nestorio y la ruptura con los orientales

El concilio, trasformado ya en una asamblea partidista, compuesta solamente por los adversarios de Nestorio, pasó enseguida a la realización de su programa, procediendo a la citación oficial del obispo de Constantinopla. Las tres embajadas que se le enviaron según la praxis canónica volvieron al concilio refiriendo el resultado negativo de su misión. En realidad, Nestorio —que tuvo que recurrir a una escolta armada que garantizase su propia seguridad— sabía muy bien lo que le esperaba y no tenía, por tanto, ningún interés en intervenir en una asamblea que demostraba haber tomado ya la decisión. En este punto, Juvenal —que junto con Cirilo y con Memnón eran los jefes del concilio ciriliano— solicitó que se procediera al juicio doctrinal. Según el procedimiento indicado por el obispo de Jerusalén, tendría que hacerse en la forma de una confrontación entre los diversos «discursos sobre la fe» y la exposición normativa de la misma contenida en el símbolo de Nicea (ACO II, 2, 12.23-27). Durante la confrontación entre Cirilo y Nestorio, la autoridad del símbolo de los 318 padres se había invocado ya varias veces en apoyo de las tesis de ambos. Por eso no ha de extrañarnos que el concilio de Efeso se pusiera por entero bajo el signo del *Nicaenum*.

Una vez leída la profesión de fe, los dos documentos más representativos de la primera fase del conflicto —la segunda carta de Cirilo a Nestorio y su respuesta al obispo de Alejandría— fueron valorados uno tras otro con la medida del símbolo. La asamblea se expresó sobre cada uno de ellos con voto nominal y público de los miembros, según un procedimiento calcado de la praxis del senado romano. Terminada la lectura del primer texto, Juvenal abrió la serie de declaraciones, reconociendo la ortodoxia de Cirilo con una intervención tan decidida como genérica. Manifestaciones análogas, venidas de la mayoría de los obispos, le hicieron eco. En general, se limitaron a proclamar el símbolo de Nicea como expresión de la ortodoxia y la fidelidad al mismo por parte de Cirilo. Tan sólo en algunos se advierte el esfuerzo por superar la simple aprobación de la carta

de Cirilo, yuxtapuesta al símbolo, subrayando su aportación a la comprensión y fundamentación de la fe nicena. Se dio luego lectura al texto de Nestorio, sobre cuya ortodoxia el mismo obispo de Alejandría pidió que se pronunciase la asamblea. También en esta ocasión fue Juvenal el que inició las declaraciones de los obispos, ateniéndose de nuevo a un parecer formal, que afirmaba la contradicción entre el escrito de Nestorio y la fe de Nicea. Fue similar el tono de la mayor parte de las intervenciones, excluyendo algunas raras sentencias en las que aparecen los motivos de la polémica con Nestorio, como la acusación de adopcionismo, o una denuncia más articulada de la cristología divisoria que se le atribuía al obispo de Constantinopla.

El juicio doctrinal del concilio se integró con la documentación más reciente relativa a la controversia, a saber, la carta de Celestino a Nestorio y la de Cirilo y del sínodo de Alejandría, que había comunicado al obispo de Constantinopla la sentencia de Roma. Pero estos dos textos no fueron objeto de un voto, sino que quedaron incluidos sin más en las actas verbales. En una palabra, hay que constatar que el mismo Cirilo prefirió no forzar la situación, evitando pedir expresamente la aprobación de un texto tan discutido como sus anatematismos. Antes de proceder a la condenación de Nestorio, la asamblea se reservó algunas acciones posteriores, como escuchar a los obispos que habían tenido contacto últimamente con él, leer un florilegio patrístico en apoyo del *theotokos* y otros pasajes recogidos de los textos de Nestorio, así como la carta enviada al concilio por Capreolo de Cartago. La sentencia de deposición, formulada por otra parte sin entrar en la cuestión de las acusaciones dirigidas a Nestorio, fue firmada en primer lugar por Cirilo, a quien siguieron Juvenal y casi doscientos obispos. Probablemente una parte de ellos debió añadirse posteriormente.

Unos días más tarde, el 26 de junio, Juan de Antioquía y el grupo de los orientales, a su llegada a Efeso, después de haberse enterado por Candidiano de la condenación de Nestorio, se reunieron aparte en un concilio. Participaron unos cincuenta obispos (entre quienes estaban los que se habían distanciado de las iniciativas de Cirilo) y depusieron a su vez a Cirilo y a Memnón de Efeso; además, excomulgaron a los otros miembros del concilio ciriliano hasta que no condenasen las doctrinas de los anatematismos (CPG 8691). El 29 de junio, un rescripto de Teodosio II (CPG 8696), en respuesta al informe que le había trasmitido Candidiano, anulaba las decisiones del 22 de junio y anunciaba el comienzo inmediato de una encuesta imperial. En cuanto al concilio, éste debería convocarse de nuevo en presencia de todos los obispos. Sin embargo, la asamblea ciriliana no parece que se preocupara mucho por las reacciones de la corte, como por lo demás ya había manifestado en sus comienzos. A primeros de julio llegaron por fin los legados del papa Celestino, los obispos Arcadio y Proyecto y el sacerdote Felipe. El 10 de julio dieron a conocer la carta de Celestino al concilio, pero con la intención de subrayar las prerrogativas romanas darían su aprobación formal a la deposición de Nestorio sólo al día siguiente, a lo largo de la tercera sesión, después de haber examinado las actas verbales del 22 de junio (CPG 8710).

Sin hacer caso de los deseos del emperador, la asamblea ciriliana tuvo una cuarta sesión el 16 de julio y una quinta el día siguiente (CPG 8716). En la primera, a petición de Cirilo y de Memnón, se convocó a Juan de Antioquía, para que diera razón de las medidas que habían adoptado los orientales respecto a los obispos de Alejandría y de Efeso. A Cirilo, que comentó negativamente la decisión de Juan de no acoger a los emisarios del concilio, le hizo eco el obispo de Jerusalén. En efecto, Juvenal se aprovechó de la ocasión para afirmar con vigor los derechos de la sede jerosolimitana sobre la antioquena. Su comportamiento, ampliando las bases asentadas por el canon 7 de Nicea, buscaba liberar a Palestina de la jurisdicción de Antioquía y obtener la autoridad patriarcal de Jerusalén no sólo sobre aquella región, sino también sobre las provincias limítrofes de Fenicia y Arabia. De momento no alcanzó su objetivo, pero encontraría una satisfacción parcial en el año 451. Después de la inutilidad de las tres citaciones, la

asamblea ciriliana decretó el 17 de julio la deposición de Juan y de unos treinta obispos del grupo que dirigía el obispo de Antioquía, entre ellos Teodoreto. En una relación al emperador se le pide que reconozca la validez de sus decisiones, negando por otra parte toda autoridad a las decisiones de los orientales sobre Cirilo y Memnón.

El concilio volvió a reunirse para la sesión sexta el 22 de julio (CPG 8721). Esta sesión fue, junto con la primera, la más rica en consecuencias para la historia doctrinal. Un presbítero llamado Carisio, ecónomo de la Iglesia de Filadelfia, había denunciado en un libelo una profesión de fe usada para la readmisión de los cismáticos cuartodecimanos y novacianos. El símbolo, traído por dos presbíteros de Constantinopla, era anónimo, pero Carisio advirtió en él una orientación nestoriana y pidió que fuera condenado por ello. Es improbable que la paternidad de este texto se remonte a Teodoro de Mopsuestia —como sostuvo Cirilo a continuación—, aunque la cristología del «homo assumptus» que en él se expone es desde luego conforme con las ideas del maestro antioqueno. En respuesta a la denuncia de Carisio, el concilio promulgó un decreto, recibido en las colecciones canónicas como canon 7 e invocado repetidas veces, no sólo durante las controversias monofisitas en polémica contra Calcedonia, sino también en el curso de las discusiones sobre el *Filioque*. Prohibía en primer lugar «escribir o componer una fórmula de fe distinta de la que habían definido los santos padres reunidos en Nicea» (COD 65.16-22), y en segundo lugar condenaba a los que enseñasen las doctrinas denunciadas por Carisio. De suyo, la prohibición formulada por el concilio ciriliano no imponía que en el futuro hubiera que emplear únicamente el texto puro del símbolo niceno para la catequesis bautismal y la recepción de los herejes. Como se ha visto, apelar a la «fe de Nicea» no implicaba necesariamente una fidelidad literal, no sólo antes del año 431 sino también después de esta fecha. Por lo demás, la segunda parte del decreto da a entender que por «fe diversa» se entendía un contenido dogmático heterodoxo, más que enunciaciones diferentes de la letra del símbolo niceno. En la decisión del concilio no faltaba quizás un elemento político: se trataba de replicar a una iniciativa de los orientales. Después de haber condenado a Cirilo y a Memnón, le habían pedido a Teodosio II que todos los obispos firmasen el documento de Nicea, sin introducir en él nada extraño, es decir, ni el «puro hombre» de Pablo de Samosata ni la «divinidad pasible» de los anatematismos cirilianos (CPG 6327). Es fácil comprender el interés de los cirilianos en demostrar que eran precisamente los «nestorianos» denunciados por Carisio los que exponían el misterio de la encarnación al estilo de Pablo de Samosata y en contra de la fe de Nicea.

El concilio ciriliano tuvo una nueva sesión el 31 de julio (más bien que el 31 de agosto, como señala el texto latino de las actas: CPG 8744). En ella hubo una serie de intervenciones disciplinares y de disposiciones canónicas. La primera medida (correspondiente al canon 8) señala un aparente compás de espera en el desarrollo de la organización patriarcal, cuyas primeras manifestaciones hemos visto ya en los concilios de Nicea y de Constantinopla, pero en realidad tiene que verse dentro de la perspectiva de la competitividad política que acompaña a todo el desarrollo de la crisis nestoriana. Acogiendo una petición presentada por los obispos de Chipre, los padres expresaron un voto que reconocía su derecho a realizar de forma autónoma las consagraciones episcopales, sin intromisión de la Iglesia de Antioquía. Aprovechándose de la ocasión favorable, en la lucha contra el patriarca Juan, la Iglesia chipriota se vio de hecho reconocida como la primera forma de autocefalia. Incluso más, el decreto renovaba el principio de la independencia de los metropolitas en los territorios que no fueran de su competencia.

Después de esto los padres formularon seis canones (CPG 8800) que condenaban a los metropolitas (canon 1), a los obispos (canon 2) y a los eclesiásticos (canon 3) culpables de haberse puesto al lado de Nestorio o de haber compartido las opiniones del pelagiano Celestio (canon 4). Los obispos denunciados por culpas comunes debían ser depuestos,

aunque Nestorio los hubiera restablecido en la dignidad episcopal (canon 5). Finalmente, todos los que hubieran actuado de cualquier manera contra el concilio de Efeso, tanto obispos como simples clérigos, eran depuestos, y si eran laicos, quedaban excomulgados (canon 6).

Tenemos además otras intervenciones de carácter disciplinar, pero sin datación. Una carta del concilio acoge la petición del obispo Eustacio de Atalía (CPG 8747). Este obispo, después de haber dimitido de su cargo, pedía —de acuerdo con su sucesor— el derecho a conservar el título y los honores episcopales. Se le concedió autorización para ello, con tal que Eustacio no hiciera ordenaciones ni celebrara la liturgia sin el permiso del obispo del lugar. Un segundo documento fija las disposiciones para los mesalianos (o «euquitas» = «hombres de oración») que quieran convertirse (CPG 8746). Se trataba de un movimiento monástico de orientación radical, vinculado probablemente a la figura de Eustacio de Sebaste y objeto de numerosas condenaciones sinodales entre el siglo IV y V. Según la norma establecida por el concilio, siempre que hubieran anatematizado los errores pasados, los miembros del clero permanecerían en este estado y los laicos podrían acceder a la comunión. La preocupación por su influencia sobre el monacato organizado movió sin embargo a los padres conciliares a prohibir a los convertidos entrar en ningún monasterio, mientras que se renovó la condenación del *Asceticon,* que era el texto de base del movimiento. Detrás de estas normas estaba probablemente la intención de replicar a Juan de Antioquía, que había denunciado la presencia de obispos mesalianos de Panfilia entre los partidarios del Cirilo.

Disolución del concilio y negociaciones de paz

La confrontación entre dos partidos opuestos, que se lanzaban mutuamente excomuniones y anatemas, había puesto en evidencia el fracaso del concilio; tampoco los intentos hechos por el emperador para llevarlo de nuevo al objetivo inicial habían dado resultado. Teodosio II se vio obligado a reconocer la realidad después de haber intentado controlar la situación. La tarea era tanto más compleja y delicada cuanto que el conflicto entre las dos partes repercutía en la misma corte, en donde cada una de ellas contaba con amistades más o menos influyentes. A partir de ese momento surge una serie de presiones para inducir a Teodosio II a atender las razones de uno u otro grupo. En otra obra de persuasión, Cirilo, gracias a sus contactos y a la mayor disponibilidad de medios, tuvo la mejor parte, determinando así ampliamente el resultado final favorable a su concilio.

A primeros de agosto el emperador dio a conocer su propia decisión, a través de Juan, *comes sacrarum largitionum,* que era portador de una carta (CPG 8723) en la que Teodosio, poniendo al mal tiempo buena cara, se portaba como si en Efeso hubiera habido un solo concilio, confirmando sus decisiones principales y sancionando la deposición tanto de Nestorio como de Cirilo y Memnón. Ante dicha orden, los tres eclesiásticos fueron puestos bajo arresto domiciliario. El emperador exigía además que todos ellos se reconciliasen sobre la base de la «regla de fe de Nicea» e interpelaba a los obispos a propósito del *theotokos*. A esta petición respondieron prontamente los orientales, que se apresuraron a enviar a Teodosio II el texto puro del símbolo niceno, acompañado de sus firmas y sosteniendo que esto suponía automáticamente la condenación de los «capítulos heréticos» (los anatematismos de Cirilo). Remachando la plena suficiencia de Nicea, los orientales no pretendían ciertamente afirmar una adhesión exclusiva a la letra del símbolo niceno. En efecto, precisan al emperador su punto de vista sobre el *theotokos* enviándole una profesión de fe (CPG 6328). Este documento, que se suele atribuir a Teodoreto, acoge expresamente el término y constituye la primera redacción de la fórmula de unión del año 433, destinada a poner fin a la ruptura de Efeso y a influir en la decisión de

Calcedonia. Por su parte, los cirilianos siguen repitiendo que ellos constituyen el verdadero concilio, basándose entre otras cosas en el hecho, recalcado en numerosas ocasiones, de que se adhieren también a él las Iglesias de occidente, de Africa y del Ilírico.

Al constatar la separación entre los dos grupos, Teodosio II convocó en Calcedonia a dos delegaciones en representación de los mismos, compuesta cada una de ellas de ocho miembros, para llevar a cabo negociaciones de unión en su presencia. Los representantes de la parte ciriliana iban guiados por los legados romanos Felipe y Arcadio y por Juvenal, mientras que Juan presidía la delegación de los orientales, entre los que estaba también Teodoreto. La conducta de los dos grupos siguió esencialmente la misma tesitura mantenida hasta entonces. Mientras que los cirilianos intentaban hacer que se aprobasen los resultados de su concilio, pidiendo además la liberación de Cirilo y de Memnón, los orientales insistían en la condenación de los anatematismos. Las negociaciones comenzaron el 11 de septiembre y duraron varias sesiones, sin dar los frutos esperados.

Entre tanto, Nestorio había salido de la escena, al obtener permiso para retirarse a su monasterio junto a Antioquía. Más tarde fue enviado al destierro a Petra, luego al desierto líbico y finalmente a Tebaida, en donde fue un testigo atento y partícipe de las vicisitudes doctrinales hasta Calcedonia.

Visto su fracaso, los coloquios quedaron interrumpidos. No obstante, la situación iba evolucionando poco a poco en favor del partido de Cirilo. Lo demuestra el hecho de que el emperador se llevó consigo a Constantinopla a los legados cirilianos, para que procediesen a la consagración de Maximino como sucesor de Nestorio (25 de octubre del año 431). El inesperado favor concedido a los cirilianos parece que se debió sobre todo a las copiosas sumas de dinero y otros regalos de diverso género que hizo llegar en varias ocasiones el obispo de Alejandría a influyentes personajes de la corte.

De todas formas, no hay que excluir que Teodosio II se sintiera también impresionado por la amplitud de los consensos que reunió el partido de Cirilo. Sin embargo, aunque autorizó a los obispos a volver a sus sedes, seguía vacilando todavía sobre la revocación de las medidas tomadas contra Cirilo y Memnón. Pero Cirilo logró eludir la vigilancia a que lo tenían sometido y volvió triunfalmente a Alejandría (30 de octubre del año 431). Ante los hechos consumados, el emperador se vio obligado a retirar las órdenes dadas contra él, reconociendo de nuevo a los dos obispos.

El fracaso del concilio había dado lugar a un cisma con los orientales que Teodosio II se esforzó en suavizar. Tras un fallido encuentro entre Cirilo y Juan de Antioquía (que debería haberse celebrado en Nicomedia a mediados del año 432), el emperador volvió a tomar la iniciativa confiando la mediación al tribuno Aristolao. Se encontró una salida cuando Juan, compartiendo el juicio de Teodoreto, renunció a la exigencia de condenar los anatematismos cirilianos que hasta entonces habían mantenido los orientales. En otoño del año 432 envió a Pablo de Emesa a Alejandría con una carta para Cirilo (CPG 8838), en la que se recordaba que los anatematismos habían sido causa de conflictos, pero se tomaba nota de que Cirilo había corregido ya sus propias posiciones. La misiva iba acompañada de una profesión de fe (cf. CPG 8848, 8851) que repetía muy de cerca el texto presentado por los orientales en Efeso. En ella se declaraba el doble nacimiento de Cristo, de Dios Padre y de María, y por tanto su doble consustancialidad con Dios y con el hombre; se reconocía luego que en la encarnación se había producido la unión de las dos naturalezas, sin que desapareciese la distinción entre ellas, y que precisamente en virtud de esa unión María podía llamarse «Madre de Dios». Como elemento añadido respecto a Efeso, la profesión de fe contenía un punto relativo a la distribución de las expresiones de la Escritura entre las dos naturalezas de Cristo. En la intención de los redactores esto quería ser una réplica al cuarto anatematismo, dirigido contra los que

dividían entre dos hipóstasis o naturalezas los términos escriturísticos relativos a las operaciones de Cristo.

Es significativo el hecho de que Juan sometiera a la aprobación de Cirilo un documento ya redactado en Efeso y que encerraba además expresiones tan típicamente antioquenas como el «templo asumido» a propósito de la humanidad. No obstante, se trataba de una formulación de compromiso, atentamente calibrada de tal manera que pudiera satisfacer a los dos puntos de vista. Cirilo estuvo dudando algún tiempo, entre otros motivos porque la carta de Juan no contenía la condenación de Nestorio postulada por Alejandría. Sin embargo, al final Juan lo aceptó *pro bono pacis* (ACO I I, 4, 9). Cirilo tomó nota de ello en la *Laetentur coeli,* carta de paz dirigida al obispo de Antioquía (*Ep.* 39; CPG 5339, 8848), y en abril del año 433 pudo anunciar a sus fieles el arreglo tan deseado del cisma.

Intentos de revancha monofisita: la crisis eutiquiana

La reconstrucción de la unidad eclesial no resolvió definitivamente el enfrentamiento entre las dos cristologías rivales. Por una y otra parte el acuerdo suscitó reservas, aunque fueron más fuertes y persistentes entre los seguidores de Cirilo. La terminología de la fórmula de unión, que hablaba expresamente de «dos naturalezas» de Cristo y distinguía entre atributos de la divinidad y de la humanidad, creaba dificultades a los que habían hecho suya la cristología monofisita de los anatematismos. Pidieron explicaciones a Cirilo, que no sin apuros se esforzó en distinguir a Nestorio del grupo de los orientales y de justificar la admisión de las «dos naturalezas», sosteniendo que se trataba de una distinción teórica; en efecto, después de la unión la naturaleza era única (*Ep.* 40, 44, 45, 46). Si esto tranquilizaba a sus seguidores, encendía al mismo tiempo de nuevo el antagonismo con el difisismo antioqueno. Por eso no desapareció la presión para arrancar de los orientales aquel reconocimiento de los anatematismos que siempre habían negado, mientras que su tradición teológica era motivo de nuevas acusaciones y polémicas. Las críticas de los cirilianos se centraban ahora en los dos maestros más insignes de la escuela antioquena, Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia.

Por otra parte, en la misma diócesis de oriente no faltaban simpatías monofisitas, que encontraron un gran desarrollo en el periodo después de Calcedonia. Rabbula, obispo de Edesa († 435), después de haber estado en Efeso al lado de Juan de Antioquía, se convirtió en un fervoroso seguidor de Cirilo y condenó las doctrinas de Teodoro. A diferencia de él, su sucesor Ibas (435-457) se distinguió por la polémica contra el monofisismo ciriliano en una carta a Mari (433?), destinada a atraer sobre sí contrastes y denuncias, hasta la condenación en el Constantinopolitano II. Los ecos de la polémica contra Teodoro se hicieron oír también en Constantinopla, en donde el patriarca Proclo (434-446), adversario ya desde antes de Nestorio, intervino sobre este tema con una carta a los obispos de Armenia (435). El *Tomus ad Armenios,* uno de los documentos teológicos más significativos del periodo entre Efeso y Calcedonia, profundizaba en la cuestión cristológica en la línea de la reflexión de Cirilo, y rechazaba el dualismo de Teodoro de Mopsuestia sin mencionar su nombre. Proclo acompañaba su carta con una serie de extractos anónimos sacados de los escritos de Teodoro, solicitando su condenación por parte de los obispos orientales (437-438). En apoyo de su solicitud intervino también Cirilo, que compuso una obra polémica contra Diodoro y Teodoro, pero Juan y los orientales se opusieron a ello con decisión, firmando solamente el *Tomus,* de manera que la iniciativa no tuvo éxito.

A pesar de que estas tensiones seguían manteniendo vivo el enfrentamiento entre las dos cristologías, el acuerdo que se alcanzó el año 433 funcionó, aunque con dificultad, al menos durante quince años, mientras vivieron sus protagonistas. Con la muerte de

Juan de Antioquía (442) y de Cirilo de Alejandría (444) intervino una nueva generación de exponentes eclesiásticos y se modificó profundamente el clima político. En el último decenio del largo reinado de Teodosio II adquirió poder el eunuco Crisafio, hijastro del archimandrita Eutiques, la figura más representativa de los círculos monofisitas de la capital. Su prestigio obligó, entre otras cosas, a Pulqueria, hermana del emperador, que había contribuido al acuerdo del año 433, a abandonar la corte y retirarse a un convento (446-447). De esta manera, el curso de la política imperial se fue orientando cada vez más en la línea de los cirilianos, que en adelante radicalizaron la profesión monofisita.

Los primeros signos de un cambio en el ambiente se tuvieron a comienzos del año 448. El 16 de febrero se promulgó un edicto imperial contra los escritos de Nestorio, de su seguidor Ireneo de Tiro y de otras obras hostiles a Cirilo, con las que se aludía probablemente a textos de Teodoreto. No hemos de excluir que fuera el mismo Eutiques el que inspirara estas medidas, pues en aquel periodo escribía al papa León (440-461) denunciando la presencia del «nestorianismo» en Constantinopla. Mientras que el edicto de Teodosio II suscitaba violentas protestas en Antioquía, los adversarios de Ibas intentaban contra él un proceso, primero ante el patriarca antioqueno y luego en Constantinopla. Por su parte, Dióscoro de Alejandría ejercía también presiones sobre Domno, el débil sucesor de Juan de Antioquía, para que frenara a Teodoreto y se adhiriese a la doctrina ortodoxa de los anatematismos. De esta forma cobraba actualidad el objetivo perseguido inútilmente por Cirilo y por sus seguidores en tiempos de Efeso. La ocasión para alcanzarlo, haciendo que un nuevo concilio reconociera la autoridad dogmática de los anatematismos, fueron las peripecias relacionadas con el proceso de Eutiques.

Archimandrita de un monasterio con centenares de monjes, seguidor de Cirilo desde los tiempos del concilio de Efeso, la figura de Eutiques es muy discutida. Si Nestorio lo señala polémicamente como la eminencia gris de la Iglesia de Constantinopla, otros —empezando por el papa León— lo ven como un monje inexperto, que se había metido en un terreno delicado que no era el suyo. De hecho, aunque Eutiques presenta a veces formulaciones sorprendentes o discutibles respecto a las doctrinas de Cirilo, de quien se profesa discípulo, no cabe duda que se colocaba en su misma línea, aunque desarrollando los acentos más radicales. Su campaña en favor de la fórmula monofisita provocó las denuncias de Eusebio de Dorileo, que acusó a Eutiques de adulterar la enseñanza de Nicea así como las doctrinas de Cirilo proclamadas en Efeso. Eusebio se refería, en realidad, a la fórmula de unión con su reconocimiento explícito de las dos naturalezas.

El proceso a Eutiques (CPG 8904), que comenzó el 8 de noviembre del año 448 ante el sínodo constantinopolitano bajo la presidencia del patriarca Flaviano, se prolongó durante varias sesiones hasta su condenación y deposición (22 de noviembre). Siguiendo un procedimiento que recuerda el método adoptado en Efeso por el concilio ciriliano (y que anticipa el que haría suyo Calcedonia), en la segunda sesión (12 de noviembre) se fijaron las normas doctrinales, a partir de las cuales se pudiera juzgar de la ortodoxia de Eutiques. Estas se sacaron de la segunda carta de Cirilo a Nestorio, así como de su carta a Juan de Antioquía que contenía la fórmula de unión. Las intervenciones de los obispos, comentando dichos textos, reconocieron expresamente las dos naturalezas. En este sentido, la formulación más explícita vino de Basilio de Seleucia, que hablando de Cristo, «que se da a conocer en dos naturalezas» (ἐν δύο φύσεσι γνωριζόμενον: ACO II 1, 1, 117.22), anticipó una afirmación central de la definición de Calcedonia.

Después de haber eludido las repetidas invitaciones del sínodo, Eutiques apareció finalmente en la última sesión. En aquella ocasión, rectificando en parte sus opiniones anteriores que parecían poner en duda la consustancialidad humana de Cristo, remachó la fórmula de la «única naturaleza»: con dos naturalezas, o mejor «de dos naturalezas» (ἐκ δύο φύσεων: ACO II 1, 1, 143.10) que había antes de la unión, resultando una sola después de ella. Por su negativa a reconocer las dos naturalezas Eutiques sufrió la

condenación del sínodo. La posición del archimandrita se basaba en una interpretación restrictiva del decreto efesino del 22 de julio del año 431, que lo llevaba a ignorar la fórmula de unión. El patriarca Flaviano no quiso tomar en cuenta este argumento, a pesar de que había sido sostenido también por un funcionario imperial, encargado de salvaguardar la fe de Nicea y de Efeso. De esta manera, Eutiques tuvo la posibilidad de pedir una revisión del proceso.

El «latrocinio» efesino (449): rehabilitación de Eutiques y condenación de los antioquenos

Eutiques manifestó enseguida la intención de apelar a los sínodos de Roma, Alejandría, Jerusalén y Tesalónica. Sabemos que se dirigió al papa León y a Pedro Crisólogo, obispo de Rávena, pero sobre todo sus esperanzas estaban puestas en Dióscoro. En efecto, León, después de haber recibido también informes de Flaviano, daría un juicio negativo. Este juicio encuentra expresión especialmente en la carta dogmática dirigida al patriarca de Constantinopla (13 de junio del año 449). El *Tomus ad Flavianum* representa una aportación decisiva a la solución de la cuestión cristológica, tal como adquiriría forma en la definición de Calcedonia. A diferencia del año 431, en donde las ideas de occidente se habían manifestado en términos todavía bastante genéricos, dejando la iniciativa teológica en manos de Cirilo, la intervención de León exponía una visión orgánica y bien definida. Por otra parte, compendiaba los rasgos tradicionales de la cristología latina, muy cercana a la antioquena por su manera de subrayar las dos naturalezas. Rechazando las formulaciones monofisitas de Eutiques, León insistía en la permanencia de las naturalezas (o «sustancias») con sus respectivas propiedades y operaciones, en comunión entre sí, de forma que se podían asignar distintamente los testimonios evangélicos a cada una de ellas. Este acento dualista, aunque iba acompañado del reconocimiento de la unidad de sujeto en Cristo (indicado con el término *persona)*, llevaría a la polémica monofisita después de Calcedonia a denunciar en el *Tomus* una expresión por excelencia de «nestorianismo».

Mientras que las actas del proceso de Eutiques se enviaban al episcopado para informarles del asunto y solicitar su adhesión, el archimandrita había conseguido hacer que la corte dispusiera una revisión del proceso verbal, acusándolo de no haber sido verídico (abril del año 449: CPG 8905-8907). Sin embargo, el efecto más importante obtenido por sus esfuerzos había sido la convocatoria, el 30 de marzo, de un nuevo concilio ecuménico, que debería haberse reunido en Efeso a comienzos de agosto (CPG 8916). Dióscoro recibió del emperador el encargo de presidir la asamblea, a la que Teodosio II envió además al monje Barsauma como representante de los archimandritas orientales. A pesar de que la tarea del concilio había de consistir en un reexamen imparcial de la cuestión de Eutiques, esta invitación a un defensor a ultranza del monofisismo sirio, así como la concesión de la presidencia al obispo de Alejandría dejaban presagiar el resultado de la empresa. Por lo demás, el emperador no disimulaba sus simpatías, cuando en una carta al concilio le reprochó a Flaviano haber perturbado la paz eclesial. Para confirmar esta orientación, en el programa del concilio se incluyeron además otros problemas, como los desórdenes por causa de Ibas de Edesa y las dificultades derivadas de la conducta de Teodoreto, vigilante crítico desde siempre de los excesos monofisitas, a quien el emperador no permitió asistir al concilio.

Por indicación del mismo Teodosio II, Juvenal de Jerusalén fue el ayudante especial de Dióscoro. Los patriarcas de Constantinopla y de Antioquía, igualmente presentes, se encontraron muy pronto en la condición de acusados. Del casi centenar y medio de obispos que tomaron parte en el concilio, la delegación palestina y la egipcia, un poco

superior, formaban casi ellas solas una tercera parte. En efecto, las otras regiones eclesiásticas estaban representadas de manera bastante menos adecuada y más esporádica. Tan sólo la provincia de Asia podía sostener la confrontación con las representaciones de Egipto y de Palestina. El occidente, como de ordinario, estaba presente solamente a través de los legados de Roma. En Calcedonia, las relaciones de fuerza que se percibían dentro del concilio serán descritas de forma dramática, como imposición del grupo reunido en torno a Dióscoro y Juvenal (ACO II I, 1, 76) sobre una minoría a la que se le prohibió prácticamente hablar.

La atmósfera que envolvió el concilio se pone de manifiesto sintomáticamente desde el comienzo de la sesión inaugural (8 de agosto del año 449: CPG 8937). Una vez terminada la lectura del edicto de convocatoria, se orilla con una estratagema de procedimiento la petición hecha por uno de los legados de León para que se diera lectura de su carta al concilio. Resulta difícil no pensar aquí en una maniobra de la cancillería alejandrina, con la complicidad del obispo de Jerusalén, aunque se intentara justificarla sosteniendo que la lectura del *Tomus* (o de la *Ep*. 33, si es que se trataba de este texto) podría dar origen a tumultos. En efecto, recibir el escrito de León habría significado plantear una alternativa teológica, con la que ni la corte ni el partido monofisita estaban dispuestos a enfrentarse. Lo atestigua el desarrollo del debate, que tenderá constantemente a reducir, si no a eliminar, cualquier forma de oposición. Por esta razón, el segundo concilio de Efeso se atraerá la severa condenación del papa León, que lo calificará como un «latrocinio» más que como un «juicio» (*Ep*. 95). No obstante, los procedimientos conciliares no eran sustancialmente distintos de los utilizados en los otros sínodos de la antigüedad y el mismo testimonio de las actas deja vislumbrar en la asamblea una uniformidad menor de lo que se podría esperar, a pesar de la polarización que se había imprimido en ella.

Concluida la relectura de las actas del proceso constantinopolitano, acompañada de protestas a menudo violentas contra las formulaciones difisitas contenidas en ellas, Eutiques logró que se leyeran las actas verbales de la revisión efectuada en abril, con el resultado de agravar ulteriormente la posición de Flaviano, obligado a defenderse de la acusación de manipulaciones. Finalmente, Dióscoro les pidió a los obispos que se pronunciasen con un voto individual sobre la fe del monje monofisita y sobre las providencias que habría de tomar con él. El primero en responder fue Juvenal, afirmando que Eutiques, al declarar su fidelidad al símbolo de Nicea y a las deliberaciones de Efeso, se había mostrado perfectamente ortodoxo y debía por consiguiente ser restablecido en su dignidad. Conformándose a este juicio, más de un centenar de obispos aprobó la restitución de Eutiques. Entre ellos estaba también Domno de Antioquía, que anteriormente había firmado las actas del proceso. En este momento Dióscoro hizo releer las actas de Efeso, en la parte relativa al decreto del 22 de julio del año 431, y dedujo de allí la aplicación de las sanciones previstas en él contra Flaviano y Eusebio de Dorileo. Mientras que Flaviano y el diácono Hilario, uno de los legados romanos, mostraron sus protestas, Juvenal expresó su consentimiento con el obispo de Alejandría. En medio de escenas tumultuosas, Flaviano —que apeló a la sede romana— fue arrestado y conducido posteriormente al destierro, en donde murió pocos meses después (febrero del año 450?). Junto con él, también fue depuesto Eusebio de Dorileo.

Las motivaciones aducidas para rehabilitar a Eutiques y condenar a sus jueces muestran cómo en el centro del debate estaba una vez más la cuestión de la recepción de Nicea, con las consecuencias que esto tenía para la formulación de la fe; en esta perspectiva se comprendía también el significado del primer concilio de Efeso. La confirmación de la suficiencia de la fe nicena, reconocida por ambas partes como el resultado del concilio del año 431, implicaba en realidad dos visiones claramente diversas. En Constantinopla, una visión era la representada por la segunda carta de Cirilo a Nestorio y por la carta a Juan

de Antioquía; en Efeso la otra visión estaba recogida esencialmente en el decreto del 22 de julio del año 431, interpretado por otra parte como una prohibición de nuevas profesiones de fe y casi podría decirse de toda investigación teológica. De esta manera, Dióscoro, aprovechándose de la cuestión de Eutiques, sin anular formalmente el acuerdo del año 433 con su lenguaje difisita, lo había privado prácticamente de autoridad sinodal. Al contrario, todos sus esfuerzos se dirigieron a reconocer una importancia dogmática a los anatematismos de Cirilo.

Mientras tanto, entre la primera y la segunda sesión, habían empezado a manifestarse las distancias de Roma y de Antioquía respecto al concilio. Reunido de nuevo el 22 de agosto del año 449 (CPG 8938), tuvo que levantar acta de la ausencia de los legados romanos y de Domno. Esto no impidió que se arreglara cuentas con los principales exponentes antioquenos, acusados abiertamente o sospechosos de simpatizar con los nestorianos. A un ritmo bastante acelerado se examinaron, entre otros, los casos de Ibas de Edesa, Ireneo de Tiro, Teodoreto y Domno. Como muestra el juicio sobre el patriarca antioqueno, también depuesto, si los pretextos aducidos para intentar el proceso podían ser diversos, el motivo principal de la condenación era siempre de índole doctrinal. Así, para Domno se trató de su negativa a aceptar los doce anatematismos, que había aprobado como ortodoxos la asamblea.

Teodosio II confirmó en un edicto las que consideraba que eran las normas expresadas por los dos sínodos efesinos sobre la profesión de fe y encargó al obispo de Alejandría que se hiciera ejecutor de las disposiciones contenidas en ellas, escribiendo una carta encíclica a los obispos de Constantinopla y de Jerusalén y a los demás metropolitas para que expresasen su adhesión junto con los obispos de las respectivas provincias. La intervención imperial —como se deducirá más expresamente de la encíclica de Dióscoro— constituía una auténtica declaración de guerra contra el «nestorianismo»: los escritos sospechosos tenían que ser confiscados y entregados al fuego, mientras que había que privar de su dignidad sacerdotal a aquellos eclesiásticos que manifestasen ideas nestorianas. Así pues, el triunfo del monofisismo parecía asegurado, pero pronto se revelaría su breve duración.

El emperador Marciano y la convocatoria de un nuevo concilio ecuménico

Mientras que la política imperial seguía favoreciendo la orientación monofisita, se hicieron oír muy pronto las protestas de los derrotados. Huyendo del control de Dióscoro, el diácono Hilario llegó a Roma a finales de septiembre, llevando consigo una apelación de Flaviano que denunciaba los abusos sufridos por obra del obispo de Alejandría. También Eusebio de Dorileo y Teodoreto apelaron al papa, sin que semejante recurso se viera como un reconocimiento explícito de una especie de primado de jurisdicción. Un sínodo, reunido en Roma en el aniversario de la elección de León, rechazó las decisiones de Efeso (29 de septiembre del año 449) y el 13 de octubre el papa escribió a Teodosio II pidiendo la convocatoria de un concilio en occidente (*Ep.* 44). Esta petición ponía de manifiesto el malestar que reinaba entre las dos partes de la cristiandad y la preocupación de que un nuevo concilio estuviera dominado por la misma constelación de fuerzas que había pesado sobre el II concilio de Efeso. Al mismo tiempo, revelaba cómo el papa, a pesar de la conciencia cada vez mayor de la autoridad de la sede romana, no quería ni podía prescindir de la instancia conciliar para regular una cuestión dogmática de importancia vital. Las pretensiones primaciales de Roma, que llegaron con León a su apogeo en la época antigua, no suponían la supresión del principio sinodal. De hecho, las dos ideas coexistían, no sin fricciones ni incoherencias, tanto con el momento conciliar como con la figura del emperador cristiano, a quien León reconoce, no sólo instrumentalmente, un papel especial en la tutela de la fe. El conjunto de los pronunciamientos de León,

antes y después del año 451, demuestra que la relación entre el papado y el concilio se plantea más bien en términos de una correlación dialéctica y no únicamente de superioridad del primero y subordinación del segundo. Aunque el obispo de Roma, especialmente en los años iniciales de la controversia monofisita, intervino autoritariamente en el conflicto exponiendo su propia decisión de fe y reivindicando la supremacía de la sede apostólica de una manera realmente distinta de como lo habían hecho todos sus predecesores, en la última fase de su pontificado, al reflexionar sobre Calcedonia, se abre paso cada vez con mayor claridad la idea de un significado de concilio independiente de la adhesión a Roma. Efectivamente, su autoridad se basa en la asistencia del Espíritu, en su universalidad y en la correspondencia con la tradición.

Como los primeros pasos que había dado Roma no obtuvieron ninguna respuesta, en febrero del año 450 León obtuvo del emperador de occidente, Valentiniano III (424-455) el compromiso de pedir la convocatoria de un concilio ecuménico en Italia. No obstante, en abril, Teodosio II replicó negativamente volviendo a confirmar la validez del concilio efesino. León no quiso darse por vencido. Así, el 16 de julio subordina el reconocimiento de Anatolio, como nuevo obispo de Constantinopla, a su adhesión al *Tomus;* de lo contrario, insiste, habrá que tener un concilio en Italia. Pero esta carta llegó a Constantinopla coincidiendo con un traspaso de poderes que introducía una situación radicalmente distinta. El 28 de julio muere Teodosio II y vuelve a aparecer en la escena política Pulqueria, que había estado marginada de la corte imperial por obra de Crisafio, que fue pronto ajusticiado. Pulqueria se casó con un oficial de nombre Marciano, que subió de este modo al trono (450-457) y dio muy pronto señales de que quería abandonar el camino recorrido por su antecesor.

Con el cambio de gobierno y el nuevo curso de la política religiosa, favorable ahora a un entendimiento con Roma y a la revisión del juicio del año 449, la carta dogmática de León obtuvo la adhesión oficial de la Iglesia de Constantinopla (21 de octubre del año 450) y fue trasmitida a todos los metropolitas para que también ellos la firmasen. En estos momentos Roma podía considerar satisfechas sus propias esperanzas y empezó a tomar distancias de la idea de un concilio, sobre todo teniendo en cuenta que Marciano y Pulqueria manifestaron su intención de tenerlo en oriente. La invitación a participar en él, que el emperador dirigió al papa en otoño del año 450, suscitó recelos en Roma, que demoró su respuesta hasta la primavera del año siguiente. Además, en esta respuesta no se aludía para nada al concilio y se disponía que los legados romanos arreglasen junto con Anatolio la cuestión de los obispos que pretendían retractarse de su adhesión a las deliberaciones del año 449. Frente a una nueva invitación de Marciano, León contestó el 23 de abril del año 451, prometiendo el envío de una misión. No obstante, en la carta al emperador (*Ep.* 83) que confió a los legados (9 de junio del año 451), no dejaba de recordar la inoportunidad de un nuevo concilio, debido a las invasiones de los hunos que perturbaban especialmente al occidente, y después de que la política imperial hubiera adoptado una orientación ortodoxa. Así pues, la convocatoria del concilio de Calcedonia puso de relieve, como nunca se había visto, las tensiones entre el papado y el imperio en relación con la institución conciliar. Por otro lado, León, en conformidad con la actitud constante de la antigua Iglesia, no ponía ni mucho menos en duda el derecho del emperador a convocar el concilio.

El 23 de mayo del 451, un edicto promulgado por Marciano y por Valentiniano III (CPG 8981) convocó el concilio en Nicea para el 1 de septiembre. La carta de indicción señalaba, como motivo, el estado de incertidumbre y de confusión sobre la fe, aduciendo como testimonio la carta de León. Comprometido en problemas militares, el 22 de septiembre Marciano desplazó el lugar del concilio de Nicea a Calcedonia, en la orilla asiática del Bósforo, frente a Constantinopla. De esta manera podría él mismo asistir a los trabajos, tal como era su deseo y como le habían pedido los legados del papa. León,

aunque condescendía con los deseos de la corte, sostuvo con energía la oportunidad de una discusión circunscrita a la cuestión dogmática, de manera que el debate doctrinal consistiera esencialmente en la aprobación del *Tomus,* y se tratasen más tarde las cuestiones personales (*Ep.* 35). Sin embargo, el concilio, aun aceptando la línea doctrinal propuesta por León, aportaría una dialéctica mucho más rica que la que tanto el papa como el emperador estaban dispuestos en el fondo a reconocerle.

El concilio de Calcedonia: búsqueda de una solución doctrinal

Se dirigió a todos los obispos la invitación de tomar parte en el concilio. Aunque su participación tuvo que ser regulada prácticamente por los metropolitas, lo mismo que en los dos concilios anteriores, la invitación fue acogida por un número muy alto de obispos. Lo cierto es que se trató del concilio con mayor asistencia de la antigüedad, como tuvieron que admitir los mismos adversarios de Calcedonia, lamentando que un consenso tan amplio de obispos se hubiera dejado desviar de la verdadera fe. Sobre el número de los participantes no están de acuerdo los historiadores, ya que las mismas fuentes contemporáneas dan indicaciones diversas. Mientras que León habla de «casi 600» participantes (*Ep.* 44, 44) y su legado Lucensio confirma esta cifra (ACO II 1, 2, 113.19), la carta sinódica del concilio a León la rebaja a 520. A su vez, la lista de las firmas puestas al pie de la definición de fe trae 450 nombres (ACO II 1, 2, 141-155). La cifra de 630 parece tener un valor simbólico, en relación con los 318 padres de Nicea. De los tradicionales 600 se llega hoy a unos 350 miembros, como resulta de la media de las listas de participantes en las sesiones. Los nombres de los demás debieron añadirse en un segundo momento. A pesar de ser tan nutrida la participación, el concilio seguía siendo una asamblea compuesta casi exclusivamente de obispos orientales. Aparte de los legados romanos —los obispos Pascasino de Lilibeo (Marsala) y Lucencio de Ascoli; el sacerdote romano Bonifacio y el representante del papa en Constantinopla; el obispo Julián de Cos—, sólo había dos obispos norteafricanos, prófugos después de las invasiones de los vándalos.

Sobre el desarrollo del debate nos informan ampliamente las actas, que en su núcleo original se remontan a la época inmediatamente posterior al concilio (entre el año 453 y el 455). Más aún que para los dos sínodos efesinos, nos ofrecen una visión bastante detallada y concreta de los trabajos conciliares, registrando actitudes individuales y colectivas, momentos de humor y golpes de efecto de la asamblea. Su aspecto presenta más de una analogía con las modernas crónicas parlamentarias, pero no hemos de pensar que las actas de Calcedonia constituyen un informe completo y objetivo de los hechos. Es verdad que el interés apologético no pesa sobre ellas de la misma manera que para las de Efeso, en donde los documentos recogidos reflejan las diversas perspectivas de los dos frentes en lucha. Sin embargo, prescindiendo de las condiciones materiales de la verbalización (que podían comprometer a veces un registro fiel) y de la diversa naturaleza jurídica del procedimiento sinodal —que suponía, según las situaciones, formas diversas de protocolo (más completas en el caso de debates procesuales)—, la edición de las actas de Calcedonia debida a los ambientes eclesiásticos de Constantinopla respondía a unas intenciones muy concretas, que motivaron una cierta sistematización de los documentos.

El emperador Marciano —que en todos los momentos críticos del concilio, quizás bajo la influencia determinante de Pulqueria, confirmó que buscaba una línea clara de política religiosa— confió la presidencia del concilio a una comisión de funcionarios imperiales, compuesta de 19 miembros, que debían fijar el orden del día, vigilar el desarrollo de los trabajos e informarle a continuación de todo ello. Su puesto estaba en el centro del aula, delante de las verjas del santuario. La presencia de los comisarios

muestra con claridad que la iniciativa en los debates conciliares estaba en gran parte en manos del emperador, a pesar de que León pretendió la presidencia para sus legados y formuló una especie de reglamento procesual (*Ep.* 93, 95). Así pues, lo mismo que para la convocatoria y el programa del concilio, también para la presidencia había puntos de vista distintos entre Roma y el emperador. Para el papa, Calcedonia constituía un tribunal episcopal de carácter ecuménico, que habría de juzgar a los herejes sobre la base de la fe definida por la Iglesia romana: por eso, la misión de sus legados eran presidir en lugar suyo al colegio de jueces. Para el emperador, por el contrario, el concilio estaba llamado a formular en su nombre una profesión de fe capaz de resolver el problema dogmático que dividía a oriente, enfrentándose tan sólo en un segundo momento con los casos personales; en esta perspectiva, los legados ocupaban el primer puesto en el vértice de un grupo que debía actuar por cuenta del emperador y bajo la guía de sus representantes.

La sesión inaugural del concilio (CPG 9000) —que se celebró el 8 de octubre del año 451 en la basílica de Santa Eufemia y que entretuvo a los padres hasta el atardecer— refleja inicialmente los dos grupos que se habían formado en el episcopado como consecuencia del juicio diverso sobre el «latrocinio» de Efeso. A la izquierda de los comisarios imperiales se sentó el grupo «antialejandrino», que comprendía a los legados romanos, a Anatolio, Máximo de Antioquía, Talasio de Cesarea y Esteban de Efeso, junto con los obispos de las diócesis de oriente, del Ponto, de Asia y de la Tracia. A la derecha se colocaron Dióscoro, Juvenal, el representante de Anastasio de Tesalónica y Pedro de Corinto, con los obispos egipcios, ilíricos y palestinos. A lo largo de la primera sesión se vio ya que este último grupo, que podríamos definir por comodidad como «filoalejandrino», no era ni mucho menos compacto; pero tampoco la mayoría «antialejandrina» estaba libre de contradicciones en su interior, tanto bajo el aspecto dogmático como bajo el político. La provisionalidad de estas contraposiciones se puso de manifiesto apenas empezó a tratarse el orden del día.

A petición de Pascasino —que exigió que Dióscoro fuera excluido del concilio— se empezó con el reexamen del juicio del año 449, que vio al obispo de Alejandría como al principal acusado. Eusebio de Dorileo presentó su denuncia contra Dióscoro y éste pidió que se volvieran a leer las actas del concilio del año 449. Tras la lectura de la carta de Teodosio II que impedía la participación de Teodoreto, el obispo de Ciro fue admitido en el concilio en medio de las protestas del frente filoalejandrino que lo acogió con gritos hostiles, invocando la sentencia canónica contra él y denunciándolo como «maestro de Nestorio». Los comisarios imperiales, que mantenían el orden a duras penas, intervinieron varias veces durante la lectura de las actas, pidiendo explicaciones a los más directos interesados. Le pidieron además a la asamblea que se pronunciara sobre la profesión de fe presentada por Flaviano en el sínodo constantinopolitano del año 448. Este texto no contenía la expresión discutida «dos naturalezas después de la unión», sino que reconocía la unidad de hipóstasis y de *prosopon* en Cristo «a partir de dos naturalezas» (ἐκ δύο φύσεων... ἐν μιᾷ ὑποστάσει καὶ ἑνὶ προσώπῳ: ACO II I 1, 144.8-10) y por consiguiente podía ser aceptado también por la parte filoalejandrina o «monofisita». De este modo el concilio reconoce su ortodoxia, incluidos aquellos mismos obispos, como Juvenal, que habían depuesto al patriarca constantinopolitano dos años antes. De este modo, Flaviano fue rehabilitado y este hecho empezó a marcar la ruptura del frente agrupado en torno a Dióscoro. Juvenal y los obispos palestinos abandonaron su propio grupo y se pasaron a las filas del otro. Su gesto, acogido con entusiasmo por los adversarios de Dióscoro, fue seguido también por otros obispos, incluidos algunos egipcios, mientras que Dióscoro se ponía en condiciones de ser procesado. Pero la sorprendente maniobra, que constituía un golpe fatal para la suerte del partido filoalejandrino, no evitó a Juvenal y a los otros responsables principales del sínodo del año 449 verse denunciados al emperador —a petición de los comisarios imperiales— para que éste decidiera si el concilio había de deponerlos.

Así pues, la primera sesión había estado dominada por las cuestiones personales, pareciendo que con ello se daba satisfacción a las expectativas de los legados romanos, pero al final de la misma los comisarios recordaron a los padres el programa de la corte. El emperador quería que el concilio decidiera sobre la cuestión doctrinal y que lo hiciera por escrito. Los comisarios además precisaron las autoridades dogmáticas sobre cuya base habría de enfrentarse dicho problema. En efecto, el concilio estaba llamado a hacer suyo el ejemplo del emperador, que profesaba la fe de Nicea y de Constantinopla (primera mención formal del símbolo niceno-constantinopolitano) y creía en conformidad con las dos «cartas canónicas» de Efeso (las cartas de Cirilo a Nestorio y a Juan de Antioquía) y con la carta de León. De esta manera, quedaba ya trazado el orden del día de la sesión siguiente.

Cuando volvió a reunirse el concilio (10 de octubre, a no ser que veamos aquí, de acuerdo con las actas griegas, la tercera sesión, con fecha de 13 de octubre: CPG 9001), en vez de ocuparse de la suerte de los obispos imputados por el juicio de Efeso —excluidos de los trabajos hasta que la corte no aclarase su caso—, los comisarios imperiales renovaron la petición formulada al final de la sesión precedente. Esto chocó con la hostilidad de los obispos, que se negaron a componer una nueva profesión de fe, ya que esto habría significado ir en contra de la prohibición fijada en el año 431. Ante estas resistencias, se encontró una salida recurriendo a la lectura de los textos normativos, ya indicados por los comisarios imperiales al final de la primera sesión. La lectura del *Tomus* fue acogida también con repetidas aclamaciones que exaltaban «la fe de los padres, la fe de los apóstoles», y proclamaban que «Pedro había hablado por boca de León» y que «León y Cirilo habían enseñado del mismo modo». Pero no todos compartieron este entusiasmo. Los obispos de Iliria y de Palestina mostraron sus reservas sobre el *Tomus;* éstas se referían a ciertos enunciados que, subrayando fuertemente la dualidad de las naturalezas, daban lugar a dudas y sospechas, en una perspectiva estrictamente ciriliana o monofisita. Precisamente fue en esta perspectiva donde surgirían las dificultades, como se deduce del método adoptado para resolverlas. Tanto el arcediano Aecio como Teodoreto fundamentaron el consenso a la cristología del *Tomus* mediante pasajes sacados de los escritos de Cirilo, anticipando de este modo la línea en la que se moverá después del año 451 la teología conciliadora del neocalcedonismo. Las explicaciones que se dieron, sin embargo, sólo dejaron a algunos satisfechos en parte, ya que Atico de Nicópolis, perteneciente al grupo ilírico, pidió que se concediera a los padres una pausa para la reflexión y se les distribuyese también la tercera carta de Cirilo a Nestorio, con los discutidos doce anatematismos, a fin de llegar preparados para el estudio de la cuestión dogmática. Evidentemente, la recepción del *Tomus* estaba aún lejos de ser un hecho adquirido y el grupo de tendencia monofisita no quería darse por vencido. Es sintomático que, mientras los comisarios estaban de acuerdo en la petición de suspensión, se levantasen entre los miembros ilíricos y de otros grupos algunas voces en favor de Dióscoro y de los demás obispos excluidos del concilio y amenazados con la deposición.

Fue este el tema de la tercera sesión (13 de octubre: CPG 9002). El concilio, que funciona ahora como tribunal eclesiástico respecto a Dióscoro, se reunió en ausencia de los comisarios imperiales y bajo la presidencia de los legados romanos. Es el único momento en que los representantes del papa pudieron desempeñar esta función, tal como lo había pedido para ellos la sede romana; la pretensión que ellos mismos habían presentado enérgicamente, al comienzo de la sesión, fue aceptada tácitamente por la asamblea. El procedimiento adoptado por el concilio con el obispo de Alejandría estaba en conformidad con la praxis canónica, que preveía tres invitaciones formales para comparecer en juicio. Dióscoro intentó inútilmente comprometer una vez más en sus responsabilidades a los aliados de otro tiempo. Tras la tercera convocatoria ritual, al seguir siendo contumaz el acusado, el concilio decretó su deposición de las funciones de patriarca

de Alejandría. Pero hay que advertir que esta sentencia no estuvo motivada por razones doctrinales, sino apelando al hecho de que Dióscoro se había sustraído del juicio de la asamblea. Después de la solemne intervención de los legados, que pensaban siempre en los privilegios petrinos, Anatolio y 192 obispos se asociaron a su condenación. La sentencia de deposición, firmada por 308 obispos, obtuvo la adhesión de los que no habían participado en la sesión.

En la cuarta sesión (17 de octubre: CPG 9003), mientras se seguía esperando una decisión oficial sobre los responsables de los acontecimientos de Efeso, los comisarios imperiales volvieron a presentar la petición de que el concilio se expresase respecto a la fe y en particular declarase la conformidad o no del *Tomus* con la ortodoxia niceno-constantinopolitana. La asamblea reconoció entonces unánimemente que la carta de León era conforme con la fe de los concilios. Los obispos de Palestina y de Iliria, que en la segunda sesión habían mostrado su perplejidad sobre el *Tomus,* presentaron a los grupos respectivos una declaración colectiva, en la que aceptaron las aclaraciones que les habían dado entretanto los legados romanos a lo largo de varios coloquios, fuera de las sesiones sinodales propias, presididos por Anatolio. Habían disipado todas las dudas sobre la unidad del ser de Cristo, que en el documento del episcopado ilírico se afirmaba con especial fuerza, recurriendo a tres de los cuatro célebres adverbios que aparecerán luego en la definición del concilio (ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως καὶ ἀδιαιρέτως: «sin confusión, sin cambio y sin separación»: ACO II I 1, 102.36-39). El concilio pidió entonces que fueran readmitidos los excluidos, ya que también ellos compartían la fe de León; Marciano se remitió al juicio de la asamblea, que decidió en este sentido. A continuación de esta sesión se iniciaron negociaciones con trece obispos egipcios, que suplicaron se les permitiese aguardar a la elección del nuevo obispo de Alejandría, para poder decidir sobre la adhesión al *Tomus* y la condenación de Eutiques. También algunos monjes eutiquianos de Constantinopla se negaron a adherirse a ella y a profesar una fe distinta de la de Nicea, según la interpretación restrictiva del decreto efesino. Sin resolver este caso, los comisarios levantaron la sesión y anunciaron que el concilio debería presentar una nueva fórmula de fe. En una reunión posterior, el 20 de octubre (CPG 9004), los monjes recibieron la intimación de someterse en el plazo de treinta días, so pena de deposición. El concilio solucionó a continuación ciertos problemas de jurisdicción entre Focio de Tiro y Eustacio de Beyrut.

La sesión decisiva a la que llegó el concilio para la solución dogmática fue la del 22 de octubre (CPG 9005). Allí se pusieron al desnudo las incertidumbres, las ambigüedades y la confusión que reinaban todavía en la asamblea y se reveló al mismo tiempo el juego de las partes en conflicto: la corte, que insistía en realizar el objetivo declarado desde el principio; los legados romanos, decididos a no comprometer la doctrina de las dos naturalezas que se profesaba en el *Tomus;* los obispos, contrarios desde el principio a una nueva fórmula de fe, pero divididos ahora en dos grupos: una mayoría filociriliana (o monofisita) y una minoría difisita. Como apertura de la sesión, se dio lectura a un esbozo de definición de fe dispuesta de antemano por una comisión presidida por Anatolio. No fue inserida en las actas, pero sabemos que contenía el término *theotokos* y la expresión «de dos naturalezas» (ἐκ δύο φύσεων). Es probable que se tratase de un texto que buscaba una conciliación entre los defensores y los adversarios de las dos naturalezas, mediante una formulación que había sido aprobada por el concilio en la profesión de fe de Flaviano y que defendían los monofisitas. Los legados romanos, apoyados en sus reservas tan sólo por unos pocos obispos de la diócesis de oriente, amenazaron sin embargo con abandonar la asamblea, si no se pronunciaba claramente sobre las dos naturalezas. Para evitar la ruptura, los comisarios imperiales propusieron la constitución de una comisión formada por delegados de cada una de las diócesis representadas en el concilio (oriente, Asia, Ponto, Iliria, Tracia), por los legados romanos y por Anatolio, que se reunirían por su

cuenta para elaborar el texto definitivo. La propuesta chocó con las resistencias de la asamblea, favorable al esbozo y contraria a los «nestorianos», pero al final el emperador dispuso la reunión de la comisión. Marciano advirtió incluso que, si los obispos no la aceptaban, el concilio debería celebrarse en occidente. Cuando volvió la comisión, se dio lectura al nuevo texto, que fue aprobado por la asamblea. Su promulgación oficial tuvo lugar el jueves 25 de octubre, en presencia de Marciano y de Pulqueria (CPG 9007). Después de una alocución en latín del emperador, la definición dogmática fue solemnemente aprobada y firmada por los obispos. Luego Marciano, aclamado por el concilio como «nuevo David» y «nuevo Constantino», hizo aprobar tres normas de carácter disciplinar, que preveían que los monjes estuvieran sometidos a los obispos, que los eclesiásticos y los monjes evitasen hacerse cargo de la administración de bienes temporales y que los clérigos permaneciesen fijos en su ciudad. Las disposiciones del emperador y la formulación de 27 cánones, vinculados a esta sesión (CPG 9008) marcan el paso a la segunda fase de los trabajos. La actividad del concilio, que se prolonga hasta comienzos de noviembre, tendrá ahora como objeto la renovación de las medidas tomadas en Efeso contra algunos obispos o la solución de conflictos eclesiásticos y problemas institucionales.

Ya en la sesión del 23 de octubre (CPG 9006), y luego en la del 26 (CPG 9009), el concilio tuvo que ocuparse de la cuestión de los derechos jurisdiccionales de la sede jerosolimitana. Juvenal estipuló un acuerdo con Máximo de Antioquía que, a pesar de restituir a la sede antioquena las dos provincias de Fenicia y de Arabia, recientemente adquiridas, confirmaba la autoridad de Jerusalén sobre Palestina. La sanción oficial de la asamblea señalaba la constitución formal del cuarto patriarcado de oriente. El 26 de octubre el concilio se enfrentó con el examen de la ortodoxia de Teodoreto, que había sido depuesto por el sínodo del año 449 (CPG 9010). El clima en que tuvo lugar su rehabilitación confirma de nuevo las simpatías cirilianas que dominaban en la asamblea. Al obispo de Ciro, que intentaba aclarar positivamente su pensamiento, exponiendo primero su fe, le impidieron expresarse y cargó con la acusación de ser nestoriano. A pesar de que este gesto le acarreó muchos problemas, y de que él declaró la honestidad de sus objetivos, al final se vio obligado a pronunciar el anatema contra Nestorio. También se reexaminó el caso de Ibas de Edesa, revisándose el juicio del año 449 (CPG 9011, 9013). Pascasino reconoció su ortodoxia, después de dar lectura a la carta de Mari, pero el concilio le exigió, también a él, el anatema contra Nestorio y Eutiques. La cuestión volvería a abrirse en el siglo VI con el llamado conflicto de los «Tres capítulos».

En las sesiones sucesivas se trataron cuestiones de derecho eclesiástico. Particularmente importante (puede considerarse como el segundo momento que produjo mayores consecuencias para el futuro de la Iglesia antigua), fue la sesión que se tuvo probablemente el 29 de octubre (CPG 9015), relativa a los privilegios de la sede constantinopolitana, en ausencia de los legados romanos. El decreto que se formuló en aquella ocasión (conocido como «canon 28» del concilio), que reconocía a Constantinopla como segunda Roma y le atribuía iguales privilegios de honor en virtud de su *status* de capital imperial, suscitó las objeciones de los legados romanos y fue discutido de nuevo en una sesión ulterior (¿30 de octubre? CPG 9018). A las protestas de los enviados del papa replicó Aecio, archidiácono de la Iglesia de Constantinopla, que no se había hecho nada sin conocerlo ellos: se les había informado oportunamente del deseo de la Iglesia de la capital de tratar otras cuestiones «necesarias», después de haber resuelto el problema doctrinal, como se practicaba en los concilios, pero los legados se habían inhibido, declarando que no habían recibido instrucciones sobre ello. Después de darse lectura al decreto con la adhesión al mismo, Lucencio insinuó que las firmas habían sido obtenidas mediante extorsión, suscitando las reacciones de la asamblea, que confirmó que había votado con toda libertad. De todas formas, los legados romanos no se dieron por vencidos. Precisando

la base jurídica de su oposición, citaron el canon 6 de Nicea, mientras que por la otra parte se sacaron a colación los cánones de Constantinopla. Finalmente, a petición de los comisarios, los obispos de Asia y del Ponto expresaron su consentimiento al decreto, confirmando que se trataba de sancionar una praxis ya tradicional. Así pues, quedó confirmado, a pesar de que los legados romanos no retiraron sus reservas. La asamblea, advirtiendo el problema de las relaciones con Roma, informó al papa en una carta sinodal de su decisión, junto con el resultado dogmático del concilio, insistiendo en el carácter tradicional de la misma (CPG 5957, 9022). De hecho, el decreto habría de constituir un grave obstáculo para la aceptación de los resultados del concilio por parte de León. Mientras que Marciano los confirmaba en un edicto del 7 de febrero del año 452 (CPG 9029), prohibiendo en adelante todo tipo de discusiones sobre la fe, el papa se decidió a dar su aprobación sólo el 21 de marzo del año 453 (CPG 9047); además, dicha aprobación se limitaba a las conclusiones dogmáticas del concilio y no comprendía el reconocimiento de los privilegios de Constantinopla.

La definición dogmática

A veinte años de Efeso, que en el acontecimiento salvífico del Verbo encarnado había subrayado particularmente la unión inseparable del hombre con la divinidad, Calcedonia invierte en cierto modo los acentos insistiendo en la humanidad de Dios. En realidad, el resultado doctrinal del concilio es más complejo y al mismo tiempo más equilibrado. Se sitúa en medio de los diversos modelos cristológicos de las tradiciones alejandrina y antioquena y, por primera vez, incluye de forma realmente decisiva en la elaboración dogmática la aportación de la Iglesia occidental a través del papa León. Este resultado queda consignado en una definición que no se concibe como profesión de fe distinta o añadida respecto al símbolo niceno-constantinopolitano, sino como su interpretación y su precisión más fiel en un punto que se había hecho controvertido. Efectivamente —como declara su amplio preámbulo—, se limita a exponer la correcta doctrina cristológica, objeto de las discusiones de aquel periodo, sin pretender reformular la fe de la Iglesia en su conjunto.

El esfuerzo por compaginar unas instancias teológicas tan diversas y por reflejar de este modo con fidelidad los dos polos ontológicos que constituyen la única realidad del ser de Cristo, puede advertirse fácilmente en el texto de la definición conciliar. Lo atestigua de manera elocuente la estructura binaria de la primera parte de las afirmaciones relativas al Dios encarnado. Los enunciados que se van siguiendo están compuestos fundamentalmente por parejas de términos que se apelan mutuamente: al término divino se asocia inmediatamente el término humano. El «único y mismo Señor nuestro Jesucristo» es proclamado juntamente «perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad», «Dios verdadero y hombre verdadero», «consustancial al Padre según la divinidad y consustancial a nosotros según la humanidad». Esta dialéctica de la unidad y de la distinción recibe su fundamentación ontológica en algunas formulaciones que utilizan el aparato conceptual de la metafísica antigua más abundantemente de como se había hecho en Nicea: además del *homoousios* aparecen conceptos como «naturaleza» *(physis)*, «persona» *(prosopon)* e «hipóstasis» *(hypostasis)*. Jesucristo «debe ser reconocido en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación», y la diversidad de las naturalezas, con sus respectivas propiedades, no desaparece después de la unión, sino que ambas concurren «en una sola persona y en una sola hipóstasis».

Podría objetarse, como se ha hecho muchas veces, que con semejantes formulaciones creció más todavía el grado de «helenización». Sin embargo, no hemos de olvidar que los padres de Calcedonia recogen los conceptos metafísicos de un lenguaje teológico que

se utilizaba hacía ya mucho tiempo, pero sin atribuirles acepciones unívocas o filosóficamente precisas. Por eso mismo falta en ellos una conciencia especulativa determinada; existe más bien una voluntad de conciliación entre lenguajes diversos y a menudo opuestos (esto explica, entre otras cosas, la conjunción de *hypostasis* y *prosopon*, términos preferidos respectivamente por la cristología alejandrina y la antioquena). En consecuencia, si se quiere hablar de una relatividad histórica de la formulación dogmática, hay que reconocer que ya la advertían de alguna manera sus propios autores. Al mismo tiempo hay que comprender la instancia que mueve su lenguaje y el valor de la misma a la luz de los dos criterios normativos indicados por la definición: la palabra de Dios, encarnada en Jesucristo, y la tradición de fe de la Iglesia. Efectivamente, el texto concluye de este modo sus enunciaciones sobre el misterio del Dios-hombre: «(él) no (está) partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo y Señor Jesucristo, como de antiguo acerca de él nos enseñaron los profetas y el mismo Jesucristo, y nos lo ha trasmitido el símbolo de los padres».

Si éstos son los rasgos más característicos de la «fe de Calcedonia», las fuentes de la definición dogmática han sido objeto de numerosas investigaciones. Se las ha visto, al menos, en cuatro textos principales: la fórmula de unión del año 433, la segunda carta de Cirilo a Nestorio, el *Tomus* de León y la profesión de fe de Flaviano al concilio constantinopolitano del año 448. La relación con esta última parece deducirse del esbozo de Anatolio, que habría recogido de ella, en particular, la expresión «de dos naturalezas» y la de «una hipóstasis»; después de caer la primera, tras las reservas manifestadas por los legados romanos, sólo la segunda habría pasado al texto final. Pero se trata de una conjetura: lo que sabemos con certeza es únicamente que la redacción preliminar contenía el *theotokos* y el ἐκ δύο φύσεων pero es aventurado presumir más. Tampoco la estructura análoga entre la profesión de fe de Flaviano y la definición calcedonense (divididas ambas en dos partes: la primera sobre la unidad de la persona de Cristo, la segunda sobre la realidad de las naturalezas) puede aducirse como argumento ulterior, ya que las mismas características del debate cristológico entre Efeso y Calcedonia llevaban a esta articulación. Además, aunque el concilio reconoció su ortodoxia, el texto de Flaviano no gozaba del mismo estatuto normativo que se les reconocía a los otros documentos doctrinales que sirvieron de eslabón entre el símbolo niceno-constantinopolitano y la definición del año 451. Pues bien, ésta reconoce como interpretaciones vinculantes del símbolo, además de como una refutación del nestorianismo y del eutiquianismo, la segunda carta de Cirilo a Nestorio, la fórmula de unión (conocida sobre todo a través de la carta de Cirilo a Juan de Antioquía) y el *Tomus*. Si se quieren señalar, por consiguiente, influencias precisas sobre el dogma de Calcedonia, habrá que mirar sobre todo estos documentos.

En realidad, parece haberse establecido un cierto consenso sobre el hecho de que la primera parte de la definición (hasta ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν κύριον μονογενῆ: COD 86.31-33) reinterpreta la fórmula de unión sobre la base de la carta de Cirilo a Juan. En la segunda parte, se admite que la fórmula difisita proviene de una corrección de la comisión, que sustituyó la expresión «de dos naturalezas» por «en dos naturalezas», atestiguada desde el año 448 en Basilio de Seleucia, y se introdujeron los cuatro adverbios privativos (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως: COD 86.33-34). En cuanto a las afirmaciones sobre la permanencia de la diversidad de las naturalezas y la salvaguardia de las propiedades, se reconoce en ellas una enunciación compuesta con citas de la segunda carta de Cirilo a Nestorio, en el primer caso, y del *Tomus Leonis*, en el segundo. De todas formas es conveniente evitar la idea de que la definición de Calcedonia, aun con estas y otras presencias más o menos fáciles de señalar, sea el fruto de una composición en mosaico. Como ha podido percibirse al analizar los contenidos teológicos, el texto impresiona por la energía de su unidad estilística, garantizada por un único

periodo bajo el ritmo de la expresión «uno y el mismo». La cláusula más marcadamente difisita de la definición, «que se da a conocer en dos naturalezas» (ἐν δύο φύσεσι... γνωριζόμενον: COD 86.33-35), procedente de Basilio de Seleucia, se inserta perfectamente en el conjunto, hasta el punto de que hoy los autores se inclinan a extender el origen «basiliano» a otros aspectos (en particular, para el rechazo de la separación o división en dos personas), si no al texto entero. Con estos elementos estamos muy cerca del ambiente original de la definición, que debe identificarse, no con el contexto constantinopolitano, sino con el ambiente ciriliano. Es verdad que Cirilo aceptaba las dos naturalezas de Cristo únicamente desde un punto de vista teórico, pero el «conocimiento» de las dos naturalezas, opuesto por Basilio a su división, podía muy bien comprenderse en este sentido, como demuestra el canon 7 del II concilio de Constantinopla. Sobre esta base se habrían llevado a cabo las inserciones que pretendían armonizar la perspectiva de León con la de Cirilo, especialmente conjugando *hypostasis* con *prosopon*. El diverso origen de estas formulaciones se siente sobre todo en el término «hipóstasis»: su distinción de «naturaleza» —que se considera como la aportación específica del dogma de Calcedonia— dejaba en realidad más indeterminado su contenido ontológico. Esta ambigüedad dio pie, después del concilio, a los intentos de las diversas escuelas teológicas tanto para recibir la formulación teológica como para rechazarla.

A pesar de estar bajo el peso de una cierta heterogeneidad, la definición del concilio ofrecía una fórmula dogmática capaz de expresar claramente la unidad y la distinción en Cristo, evitando los riesgos opuestos del nestorianismo y del monofisismo y salvaguardando al mismo tiempo sus exigencias con una solución inspirada en una búsqueda de equilibrio entre ellas. Es una tragedia de la antigua Iglesia, más grave aún que las disidencias que surgieron después de Nicea, el que la voluntad de armonización de Calcedonia no haya sido comprendida por amplias porciones del cristianismo oriental dentro del clima envenenado de antagonismos y polémicas. Más que su intención de conciliación se captó en el dogma del concilio un deseo de revancha y se acabó por separarlo demasiado del elemento complementario representado por Efeso, es decir, el subrayado de la humanidad de Cristo, con su consistencia y autonomía, a costa de la unidad del Verbo encarnado. Calcedonia pasó a ser sinónimo de «nestorianismo», de división de las naturalezas en lugar de distinción entre ellas, lo cual fue motivo de un cisma de una parte considerable del oriente no griego (desde Egipto hasta Armenia) que dura todavía hoy.

Los cánones

El importante conjunto de cánones ligado al concilio de Calcedonia se nos ha transmitido a continuación de su acto central, después de la sesión que supuso la aprobación oficial de la definición dogmática. Además de subrayar la importancia que adquiere la otra vertiente de la obra desarrollada por el concilio, esta colocación parece ser que quiere vincularse a la intervención final de Marciano en la sesión del 25 de octubre, a propósito de algunos problemas urgentes de la disciplina eclesiástica. Con sus propuestas, el emperador señalaba ya las preocupaciones centrales que habrían inspirado la legislación del concilio. En los 27 cánones (COD 87s), dedicados a diversas cuestiones de la organización y de la disciplina eclesiástica, predomina de hecho la atención al clero y especialmente al monaquismo, con la intención de reforzar el control de la jerarquía sobre ellos.

En línea con la apelación a la tradición, que introduce el texto de la definición dogmática y fundamenta su autoridad, también la colección de los cánones se abre, como en una especie de preámbulo general, con la afirmación de la validez permanente de las normas emanadas en los concilios anteriores (canon 1). Vienen a continuación, sin un

orden preciso, medidas de carácter diverso, determinadas esencialmente también en este caso por la situación de la Iglesia oriental. En ella se mezclan algunos elementos novedosos, a veces bastante significativos, con ciertos aspectos tradicionales. Entre los primeros, cabe registrar la condenación generalizada de cualquier práctica simoniaca (canon 2); esta prohibición se aplica no sólo a los miembros del clero, sino también al personal de la administración eclesiástica que no formaba parte de él, afectando a su vez a las personas de los intermediarios. Hay que notar además que también los monjes y los laicos están incluidos en las penas previstas por el canon. En los cánones nicenos se contemplaban ya en parte otros abusos a los que responden ahora las medidas del calcedonense, que amplía más aún su radio de aplicación. Algunos de ellos se refieren al ejercicio de actividades seculares por parte del clero y de los monjes, como la gestión de los bienes temporales excepción hecha de ciertas obligaciones particulares de justicia y caridad (canon 3), o los empleos públicos y el servicio militar (canon 7). En línea con las disposiciones ya fijadas por Nicea, vienen luego las normas relativas al traslado de obispos y de clérigos de una Iglesia a otra (cánones 5 y 20) y a la obligación de celebrar anualmente dos sínodos provinciales (canon 19).

Mientras que se refuerza de varias maneras la jurisdicción episcopal sobre el clero y los monjes (canon 4 y 8), se concretan más aún las responsabilidades de los obispos. Así por ejemplo, los obispos no deben proceder a ninguna ordenación sin señalar la iglesia en la cual el interesado habrá de desempeñar su ministerio (canon 6); los bienes de la propia diócesis no podrán administrarse sin la ayuda de un ecónomo escogido por el clero (canon 26). Además, el obispo es la primera instancia judicial a la que un clérigo tiene que dirigirse en caso de choque con un hermano (canon 9). Para tutelar los derechos episcopales se establece igualmente que las parroquias rurales sean atribuidas a los obispos, cuando hayan estado bajo su gobierno al menos por treinta años (canon 17). También se relaciona con esto el canon 21, dirigido contra un fenómeno que se había agudizado a lo largo de las controversias cristológicas: se exige ahora que las denuncias contra los obispos y los clérigos tengan curso solamente después de haber hecho una investigación preliminar sobre el caso. Por otra parte, se frenaban las ambiciones episcopales, dirigidas a elevar el rango de su propia diócesis, evitando la erección de dos sedes metropolitanas en la misma provincia con el recurso a la autoridad civil (canon 12). Finalmente, se fijaban dentro de los tres meses los límites de vacancia episcopal; en ese plazo el metropolita debería proceder a la consagración del nuevo obispo (canon 25).

El aspecto más destacado de las normas disciplinares del concilio de Calcedonia consiste de todos modos en las disposiciones sobre el monaquismo. Estas disposiciones señalan en cierto sentido la inserción oficial de las instituciones monásticas dentro de la estructura del gobierno eclesiástico. Para comprender el valor peculiar de los cánones fijados por el concilio, hay que tener presente el desarrollo que fue teniendo el monaquismo a lo largo de los siglos IV y V. Este movimiento religioso de éxito extraordinario en la Iglesia que había salido de las persecuciones y que estaba ya inmersa en el régimen de un estado cristiano, estaba inspirado originalmente en un proyecto de soledad y de abandono del mundo, pero con el tiempo fue extendiendo su presencia cada vez más en la misma ciudad. Su creciente inserción en la realidad urbana llevó al monaquismo a interferir en el ámbito de directa competencia de la jurisdicción episcopal. Si durante mucho tiempo las relaciones entre la jerarquía y el monaquismo, a pesar de no estar privadas de tensiones, no habían dado motivo a una legislación y a un control orgánicos, su arraigo en las ciudades, con los inevitables fenómenos de decadencia, la expansión numérica de las masas monásticas y su participación activa en los conflictos eclesiásticos, especialmente durante la fase más aguda de las controversias cristológicas, hacían que fuera improrrogable una intervención normativa. La respuesta de la jerarquía, de común acuerdo con las instancias civiles, frente al papel público del monaquismo y ante su

fuerza auténtica de choque en el plano político, se dio en el canon 4. Después de presentar una premisa sobre el fondo del asunto, prohíbe expresamente edificar un monasterio sin la autorización del obispo. Obliga además a los monjes de la ciudad y del campo a permanecer sometidos a su propio obispo, a no faltar a la *stabilitas loci* dedicándose a actividades mundanas y a no dejar su propio monasterio sin el permiso del ordinario. Mientras que se insiste en la prohibición tradicional de no admitir a los esclavos en la vida monástica sin el consentimiento de su patrón, se recomienda una vez más al obispo que se cuide de los monasterios de la ciudad. El canon 3 —que prohíbe asumir la administración de bienes seculares— se debe también a una propuesta del emperador. Parece ser que se dio pensando sobre todo en los eclesiásticos, pero incluye también en su prohibición a los monjes. También el canon 23 se refiere al contexto urbano y a sus implicaciones políticas, formulando para los clérigos y los monjes la prohibición de dirigirse a Constantinopla y de permanecer en la capital sin haber sido autorizados por sus obispos respectivos. Un nuevo indicio de las preocupaciones en este sentido se tiene en el canon 18, que prohibía las conjuras y las sociedades secretas de clérigos y monjes dirigidas contra los obispos o contra otros clérigos. Para completar la disciplina conciliar sobre el fenómeno monástico, se aprobó igualmente el canon 18, que prohibía las bodas entre una virgen consagrada y el monje. Finalmente, el canon 24 —que prohíbe la secularización de los monasterios— significa el control del obispo sobre el mantenimiento del monasterio y de sus bienes, pero al mismo tiempo ofrece una protección al monasterio frente a los obispos. Así pues, este conjunto de normas constituía un intento orgánico para disciplinar el fenómeno monástico, aunque teniendo presente sobre todo la forma cenobítica. Todas estas normas se recogerán un siglo más tarde en la legislación de Justiniano, que extenderá el control estatal incluso a las fundaciones de tipo anacorético.

Los privilegios de la sede constantinopolitana

En el ámbito de las estructuras del gobierno eclesiástico, las decisiones más importantes que tomó el concilio se referían a los privilegios de la sede constantinopolitana. Además de haber sido fijados en un decreto especialmente destinado a ellos, fueron reconocidos expresamente en dos cánones. En el canon 9 se establece que, cuando surja algún caso de conflicto entre un obispo y un clérigo o con su propio metropolita, hay que dirigirse para un juicio al exarca de la diócesis o al trono constantinopolitano. Este mismo foro es el que se señala en el canon 17, al tratar de las iglesias rurales, siempre que se planteen cuestiones con el metropolita. La introducción de la instancia constantinopolitana constituía una innovación significativa respecto a las disposiciones contenidas en el canon 2 del concilio Constantinopolitano I. El año 381, yendo más allá del nivel de la provincia, se había señalado la dimensión más amplia de la diócesis civil como instancia de juicio, pero entre el siglo IV y el V esta estructura intermedia tendió cada vez más a caer en desventaja respecto a los futuros patriarcados. La que más se aprovechó de su debilidad fue precisamente la sede de Constantinopla, que intervino repetidas veces en las situaciones del Asia Menor, de Grecia o de Tracia, instituyendo de hecho una jurisdicción propia sobre parte de esas regiones. La ascensión creciente de la autoridad del obispo de Constantinopla y la ampliación de su jurisdicción se verán coronadas en Calcedonia, incluso en el plano del derecho, por el llamado «canon 28».

Este canon se preocupaba de asentar ante todo su garantía apelando inicialmente a la tutela de la tradición y recordando el canon 3 del I concilio de Constantinopla, intentando confirmar su contenido. En realidad, no se contenta con proponer simplemente de nuevo el primado de honor, detrás de la Iglesia de Roma, que ya se le había reconocido a la sede de Constantinopla en aquel concilio, sino que circunscribe además un ámbito concreto

de jurisdicción. Por otro lado, la asimilación a los privilegios de la sede romana se declara con una motivación que pone de manifiesto su base política más claramente aún que la que había anticipado el canon del año 381. En efecto, la posición primacial de Roma es considerada como fruto de su papel de capital del imperio; del mismo modo, la «nueva Roma» tenía que gozar de los mismos privilegios, aunque en un segundo orden detrás de la «antigua Roma», ya que también ella ha sido honrada con la presencia del emperador y del senado. El primado de honor de la Iglesia de Constantinopla era sancionado además por la indicación del ámbito jurisdiccional cubierto por aquel que habría sido su patriarcado. En efecto, al obispo de la capital se le reservaba el privilegio de consagrar a los metropolitas de las diócesis del Ponto, del Asia y de Tracia, así como a los obispos pertenecientes a dichas diócesis que actuasen en territorio de los bárbaros.

Por parte de Roma se protestará contra el fundamento tradicional del decreto, aduciendo en especial el canon 6 de Nicea, que afirmaba la preminencia en oriente de la Iglesia alejandrina, pero es difícil negar que el decreto de Calcedonia es la conclusión coherente de un desarrollo que comenzó de hecho ya a mediados del siglo IV, después de la erección de la nueva capital, y que había sido ya determinado de antemano en sus resultados finales por el concilio del año 381. Es verdad que las razones aducidas en apoyo de los privilegios constantinopolitanos ignoraban totalmente la legitimación apostólica y minaban de hecho la doctrina petrina, promovida especialmente por los papas del siglo V, y de manera peculiar por León. Desde este punto de vista, el contraste entre estas dos perspectivas de la Iglesia de oriente y de la Iglesia de occidente no podía ser más claro. Por otra parte, los padres de Calcedonia no hacían más que confirmar el principio sobre el que se había basado ya en gran parte la identificación entre las estructuras administrativas del imperio y las circunscripciones eclesiásticas.

Si en oriente el decreto consagraba definitivamente la supremacía de Constantinopla sobre las otras sedes mayores, empezando por Alejandría —cuya derrota en el plano doctrinal había ido acompañada de una disminución en el rango eclesiástico y en la competitividad política—, suponía también la conclusión del proceso de formación de los patriarcados, junto con las decisiones tomadas por el concilio a propósito de Jerusalén. En las relaciones entre oriente y occidente destacaba con fuerza una autoridad eclesial que muy pronto le disputaría a Roma un perfil ecuménico, aunque fuera tan sólo en un ámbito geográfico más próximo. De esta manera quedaban asentadas las premisas de los futuros conflictos entre las dos sedes, que contribuirán junto con otros motivos al cisma entre ambas partes de la cristiandad.

Conclusión

Se ha afirmado que generalmente en los concilios del primer milenio su resultado estaba ya establecido de antemano en virtud de la situación político-eclesiástica en que se celebraron. En este juicio hay mucho de verdad y de alguna manera es preciso reconocer que así ocurrió con los cuatro primeros concilios ecuménicos. Sin embargo, prescindiendo de las características de estos resultados, muchas veces no previstas todas ellas, no es posible considerar como elemento secundario la diversidad de los modos con que se llegó en cada ocasión a semejantes conclusiones. Desde este punto de vista Calcedonia ofrece un ejemplo especialmente ilustrativo, que invita una vez más a no deducir de los concilios antiguos una tipología demasiado uniforme. Efectivamente, si lo comparamos con sus términos de confrontación más cercanos, el concilio del año 451 se muestra muy rico en momentos dialécticos y, aunque siempre dentro de ciertos límites, no tan sujeto a una uniformidad de conducta como lo habían sido los dos sínodos efesinos precedentes. No es posible ignorar la confrontación, a veces muy directa y puntual, entre las diversas

orientaciones teológicas presentes dentro del concilio y el juego de fuerzas tan complejo que se puso en movimiento entre el emperador, el papa y el episcopado. El mismo resultado dogmático traduce de una manera ejemplar el intento, predominante en los esfuerzos del concilio, por conseguir llegar a un punto de encuentro entre las diversas perspectivas.

Esta fatigosa mediación entre el difisismo y el monofisismo no habría encontrado por otro lado el éxito que se esperaba. Los antagonismos personales y doctrinales entre las dos diversas tradiciones teológicas que habían dominado hasta entonces la escena del siglo V, seguían estando todavía demasiado arraigados para poder ser superados en breve tiempo gracias a la definición del concilio. Además, sus formulaciones dogmáticas, al contener el reconocimiento tan discutido de las «dos naturalezas», resultaban difíciles de aceptar a los partidarios de una cristología monofisita. A los ojos de los cirilianos más fervientes el lenguaje de Calcedonia parecía depender excesivamente de la cristología «divisiva» del *Tomus Leonis* y se merecía por ello el reproche de «nestorianismo». En vez de captar el esfuerzo tan complejo para lograr componer entre sí las dos diversas posturas en conflicto, se recibió el concilio como una pura y simple revancha del difisismo. La deposición del sucesor de Cirilo, más que la condenación de Eutiques (a la que se asociaron finalmente los mismos monofisitas), daba pie a estas acusaciones. De esta manera, mientras que en Egipto se disponían a la resistencia en defensa de la tradición alejandrina, entre el año 452 y el 453 el rechazo del dogma de Calcedonia explotaba en Palestina en una abierta rebelión capitaneada por los monjes. Se trataba sustancialmente de defender la autoridad de Cirilo, que el concilio parecía haber puesto en cuestión, asegurando el triunfo de León. Eran las primeras escaramuzas de un conflicto prolongado que desembocaría, durante el siglo VI, en la constitución de una Iglesia monofisita, en Siria y en Egipto, separada de la Iglesia calcedonense del imperio. La suerte del concilio estuvo ligada a las vicisitudes alternas de estas luchas. A pesar de que su aceptación se impuso inicialmente a las Iglesias, al morir el emperador Marciano fue confirmada por su sucesor León I (457-474) tras una investigación realizada entre el episcopado oriental (457). No obstante, a través de los continuos ataques de los adversarios monofisitas se fue pasando gradualmente a ignorar el concilio, si no a rechazarlo del todo. El henótico del emperador Zenón (482), inspirado en la intención de poner término a las divisiones que siguieron al concilio, intentó neutralizar su impacto negativo en amplias zonas de la Iglesia de oriente, anulando prácticamente sus consecuencias dogmáticas. Sin embargo, su autoridad fue restablecida en la Iglesia bizantina a comienzos del siglo VI, bajo el reinado de los emperadores Justino (518-527) y Justiniano (527-565). Por otra parte, este proceso de recepción —que se prolonga al menos hasta el Constantinopolitano III— va reelaborando poco a poco las instancias de los adversarios de Calcedonia, asumiéndolas más claramente dentro de las perspectivas dogmáticas del concilio. De esta manera, la difícil empresa de conciliar a Calcedonia con Cirilo, objeto del empeño de los teólogos «neocalcedonenses» entre los siglos V y VI, determinará la situación doctrinal que llevará al quinto concilio ecuménico.

Nota bibliográfica

1. *Fuentes y obras generales*

a) El estado de las fuentes para la historia de los cuatro primeros concilios ecuménicos se presenta bastante desigual, ya que únicamente para Efeso y Calcedonia disponemos de colecciones de actas. Su edición crítica ha sido dirigida por E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum,* Berlin 1914s, de la que el tomo I en cinco volúmenes está dedicado al concilio de Efeso, el II en seis volúmenes al concilio de Calcedonia (ACO, con indicación de los tomos respectivos, los volúmenes, las partes, las páginas y eventualmente las líneas del texto). Para su mejor utilización conviene recurrir al *Index Generalis Tomorum* I-IV, editado por R. Schieffer, Berlin 1974, 1982. La colección anterior de G. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* Firenze–Venezia 1759s, sigue ofreciendo todavía una amplia documentación para los materiales relativos a la vida sinodal más amplia de la Iglesia antigua recogidos en ella. Una edición manual de las decisiones de los concilios ecuménicos, que comprende tanto los textos doctrinales como las formulaciones canónicas, se tiene en *Conciliorum Oecumenicorum Decreta,* editado por G. Alberigo y otros, Bologna [3]1973 (COD). Al faltar las actas, para Nicea y para el Constantinopolitano I hemos de recurrir a los testimonios contenidos en otras fuentes, en particular en los historiadores eclesiásticos como Eusebio de Cesarea, Rufino, Sócrates, Sozomeno, Teodoreto, etc. Para las peripecias relativas a la controversia sobre el arrianismo y la celebración del primer concilio ecuménico, la documentación esencial se encuentra reunida en *Athanasius Werke* III, *1 Urkunden zur Geschichte des arianischen Streits 318-328,* editado por H.-G. Opitz, Berlin 1934-1935 (Opitz y el número del documento). En general, quienes deseen orientarse sobre las fuentes disponibles para la historia de los concilios antiguos pueden recurrir al repertorio que ofrece M. Geerard (ed.), *Clavis Patrum Graecorum* IV. *Concilia. Catenae,* Turnhout 1980 (CPG, con la indicación del número respectivo). Sobre los problemas interpretativos que plantean, en particular, las actas de los concilios antiguos, cf. E. Chrysos, *Konzilsakten und Konzilsprotokolle vom 4. bis 7. Jahrhundert*: AHC 15 (1983) 30-40.

b) Menos afortunada se presenta, por el contrario, la situación de las obras generales sobre estos primeros concilios. La clásica historia de los concilios, basada en las ediciones modernas de actas conciliares ante de Schwartz, es C. J. von Hefele, *Konziliengeschichte,* Freiburg i. Br. 1855s, en la reelaboración que hizo de ella H. Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux,* Paris 1907s (para nuestro periodo cf. los vols. I, 1-2 [1907], II, 1-2 [1908]). Aunque útil todavía como panorámica de conjunto, está ya superada por la investigación histórica realizada a lo largo de este siglo. Sus insuficiencias en este sentido no pretenden ser colmadas por G. Dumeige y H. Bacht (eds.), *Historia de los concilios ecuménicos,* Vitoria 1969s, que se sitúa más bien en un plano de divulgación, perfectamente ágil y válida. Sin embargo, los dos volúmenes dedicados a los cuatro primeros concilios (J. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla,* Vitoria 1969 y P. Th. Camelot, *Efeso y Calcedonia,* Vitoria 1971, representan un buen punto de partida para un panorama de conjunto. Un perfil más sucinto de la historia conciliar hasta el final de la antiguedad, pero sostenido por una conciencia concreta de los aspectos institucionales y teológicos, es el de G. Kretschmar, *Die Konzile der Alten Kirche,* en H. J. Margull (ed.), *Die okumenischen Konzile der Christenheit,* Stuttgart 1961, 13-74.

c) Entre las monografias de interés general para la historia de los concilios antiguos, y en particular de los concilios ecuménicos, hay que recordar las aportaciones al estudio de la eclesiología conciliar y a la idea de concilio en la Iglesia antigua que nos presentan W de Vries, *Orient et Occident Les structures ecclesiales vues dans l'historie des sept premiers conciles oecumeniques,* Paris 1974 y H J Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche,* Paderborn 1979 M Wojtowytsch, *Papsttum und Konzile von den Anfangen bis zu Leo I (440-461),* Stuttgart 1981, examina las relaciones entre la sede romana y los concilios hasta la mitad del siglo V, a fin de llegar a la afirmacion gradual y, de momento sobre todo teorica, de una superioridad del papa sobre los mismos

2 *Camino de Nicea*

a) El estatuto preminente de los cuatro primeros concilios ha sido estudiado por Y M Congar, *La primauté des quatre premiers conciles oecuméniques,* en Varios, *Le concile et les conciles Contributions a l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise,* Paris 1960, 75-110 Sobre la historia de los concilios anteriores a Nicea, la perspectiva sintetica de H Marot, *Conciles anteniceens et conciles oecumeniques,* en *ibid* , 19-43, debe integrarse hoy en las investigaciones sistematicas realizadas por J A Fischer sobre los diversos episodios de la vida sinodal en los primeros siglos Vale la pena señalar, en particular *Die antimontanistischen Synoden des 2 -3 Jahrhunderts* AHC 6 (1974) 241-273, *Die Synoden im Osterfeststreit des 2 Jahrhunderts* AHC 8 (1976) 15-39, *Die alexandrinischen Synoden gegen Origenes* OstkStud 29 (1979) 3-16, *Die antiochenischen Synoden gegen Paul von Samosata* AHC 18 (1986) 9-30 Con la aparicion de la institucion del «sinodo imperial», el control que ejerce sobre el la autoridad del *basileus* y de sus representantes ha sido estudiado —aunque dentro de una tipologia conciliar no uniforme— por E Chrysos, *Konzilsprasident und Konzilsvorstand Zur Frage des Vorsitzes in den Konzilen der byzantinischen Reichskirche* AHC 11 (1979) 1-17 Sobre este tema vease tambien A Kartaschow, *Die Entstehung der kaiserlichen Synodalgewalt unter Konstantin dem Grossen, ihre theologische Begrundung und ihre kirchliche Rezeption,* en G Ruhbach (ed), *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende,* Darmstadt 1976, 149-167 y E Wolf, *Zur Entstehung der kaiserlichen Synodalgewalt, zu ihrer theologischen Begrundung und kirchlichen Rezeption Ein Korreferat,* en *ibid* , 168-186

b) Para el desarrollo de la reflexion trinitaria antes de Nicea, puede consultarse el estudio clasico de J N D Kelly, *Early Christian Doctrines,* London 1968, asi como G W H Lampe, *Christian Theology in the Patristic Period,* en H Cunliffe-Jones y B Drewery (eds), *A History of Christian Doctrine,* Edinburgh 1978, 21-180 y B Studer, *Gott und unsere Erlosung im Glauben der Alten Kirche,* Dusseldorf 1985 La sintesis monumental de A Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* I *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451),* Freiburg i Br 1979 es fundamental no sólo para el estudio de las controversias cristologicas, sino tambien para el periodo anterior y posterior a Nicea

c) La génesis del arrianismo y el tenor preciso de las ideas profesadas por el presbitero alejandrino han sido y siguen siendo objeto de numerosos estudios La imagen del trasfondo teológico del siglo III y las conexiones supuestas hasta ahora con el arrianismo se han ido modificando gracias a las nuevas investigaciones sobre Dionisio de Alejandria Cf, W Bienert, *Dionysius von Alexandrien Zur Frage des Origenismus im 3 Jahrhundert,* Berlin 1978 y L Abramowski, *Dionys von Rom † 268) und Dionys von Alexandrien († 264-265) in den arianischen Streitigkeiten des 4 Jahrhunderts* ZKG 93 (1982) 240-272, y sobre el proceso a Pablo de Samosata, cf H C Brennecke, *Zum Prozess gegen Paul von Samosata Die Frage nach der Verurteilung des Homoousios* ZNW 75 (1984) 270-290) Para el analisis de las doctrinas de Arrio, ademas de E Boularand, *L'heresie d Arius et la «foi» de Nicee,* Paris 1972 y de M Simonetti, *La crisi ariana nel IV sec* , Roma 1975, hay que tener en cuenta ahora a R Lorenz, *Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius* Gottingen 1979, R C Gregg – D E Groh, *Early Arianism A View of Salvation,* Philadelphia 1981, R Williams, *Arius Heresy and Tradition,* London 1987

Puede verse una bibliografia selecta sobre la controversia arriana en el volumen de varios autores editado por R C Gregg, *Arianism Historical and Theological Reassessments* Philadelphia 1985

d) Sobre el sinodo antioqueno del 324-325, las razones de los que lo ponen en duda han sido expuestas ultimamente por D L Holland, *Die Synode von Antiochien (324-325) und ihre Bedeutung fur Eusebius von Caesarea und das Konzil von Nizaa* ZKG 81 (1970) 163-181 Contra ellas ha replicado L Abramowski, *Die Synode von Antiochien 324-325 und ihr Symbol* ZKG 86 (1975) 356-366 Sobre la accion de Osio en el concilio antioqueno vease H Chadwick, *Ossius of Cordova and the presidency of the Council of Antioch 325* JThS 9 (1958) 292-304 G C Stead, *«Eusebius» and the Council of Nicaea* JThS 24 (1973) 85-100, subraya como los objetivos más estridentes del concilio antioqueno se vieron suavizados y resituados dentro de la política de pacificacion de Constantino Para un planteamiento más reciente cf T E Pollard, *Eusebius of Caesarea and the Synod of Antioch (324-325)*, en F Paschke (ed), *Uberlieferungsgeschichtliche Untersuchungen,* Berlin 1981, 459-464

3 *El concilio de Nicea*

a) Para una monografia de conjunto hay que referirse al libro de J Ortiz de Urbina (cf *supra,* 1b), integrandola con los estudios de Boularand y Simonetti (cf *supra,* 2c) Sobre la lista de los miembros del concilio cf H Gelzer – H Hilgenfeld – O Cuntz, *Patrum Nicaenorum nomina latine graece, coptice, syriace, arabice armenice,* Leipzig 1898, E Schwartz, *Uber die Bischofslisten der Synoden von Chalkedon, Nicaea und Konstantinopel,* ABAW PH 13, Munchen 1937, E Honigmann, *La liste originale des Peres de Nicee* Byz 14 (1939) 17-76, Id , *The Original Lists of the Members of the Council of Nicaea, the Robber-Synod and the Council of Chalcedon* Byz 16 (1942-1943) 20-80 Las maneras con que se llego a fijar en 318 el numero de los padres han sido reconstruidas por M Aubineau, *Les 318 serviteurs d'Abraham (Gen XIV 14) et le nombre des Pères au concile de Nicee (325)* RHE 61 (1966) 5-43 (reimpreso en *Recherches patristiques* Amsterdam 1974)

b) Sobre las circunstancias del debate doctrinal y en particular sobre la posicion de los dos Eusebios, es importante el articulo de G C Stead (cf *supra* 2d) H von Campenhausen, *Das Bekenntnis Eusebs von Casarea (Nicaea 325)* en *Urchristliches und Altkirchliches Vortrage und Aufsatze,* Tubingen 1979, 278-299, considera la profesion de fe de Eusebio de Cesarea como una profesion privada mas bien que como el simbolo bautismal de su Iglesia Aunque recoge en parte sus razones, su estatuto representativo ha sido reafirmado por G Kretschmar, *Die Wahrheit der Kirche im Streit der Theologen Uberlegungen zum Verlauf des Arianischen Streites,* en *Vernunft des Glaubens (Festschr zum 60 Geburtstag von W Pannenberg),* Gottingen 1988, 289-321 Para la historia de los simbolos sigue siendo fundamental J N D Kelly, *Primitivos credos cristianos,* Salamanca 1980, que resume las investigaciones hechas desde la segunda mitad del siglo XIX hasta hoy La tradicion sobre el «simbolo de los 318 padres», asi como sobre el credo constantinopolitano, ha sido reconstruida por G L Dossetti, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli,* Roma 1967 (Dossetti, para las citas del texto de los dos simbolos)

c) Entre los muchos trabajos que han intentado aclarar el significado de los terminos clave del credo niceno en particular *ousia* y *homoousios* ilustrando sus raices anteriores a Nicea y la fortuna que tuvieron despues del concilio, conviene recordar a G C Stead, *Divine Substance,* Oxford 1977, F Dinsen, *Homoousios Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel (381),* Kiel 1976 W A Bienert *Das vornicaenische* ὁμοούσιος *als Ausdruck der Rechtglaubigkeit* ZKG 90 (1979) 1 29, 151-175, J Lebon, *Le sort du consubstantiel niceen* RHE 47 (1952) 485-529, 48 (1953) 632-682 Cf también A de Halleux, *«Hypostase» et «personne» dans la formation du dogme trinitaire* RHE 79 (1984) 313 369, 625-670 La utilizacion no estrictamente tecnica de una terminologia de origen filosofico ha sido destacada por F Ricken, *Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus* ThPh 44 (1969) 321-341 Segun R E Person, *The mode of theological decision*

making at the early ecumenical councils An inquiry into the function of Scripture and Tradition at the councils of Nicaea and Ephesus, Basilea 1978, ni los arrianos ni sus adversarios disponían de una teoria precisa sobre la relación entre la Escritura y la tradición Para una visión de conjunto de la autoridad creciente de Nicea hasta el año 451 y de sus consecuencias sobre las nuevas formulaciones dogmáticas, cf A de Halleux, *La reception du symbole oecumenique, de Nicee a Chalcédoine* EThL 61 (1985) 5-47

d) Sobre la solución adoptada por el concilio a propósito del problema de la celebración de la pascua, cf V Grumel, *Le probleme de la date paschale aux IIIe et IVe siècles* REByz 18 (1960) 163-178, W Huber, *Passah und Ostern,* Berlin 1969, 61-75, G Larentzakis, *Das Osterfestdatum nach dem I okumenischen Konzil von Nikaia (325) Die Rolle von Alexandrien und Rom* ZKTh 101 (1979) 67s

e) En la normativa canónica del Niceno I se ha dedicado especial atencion al canon 6 y a los problemas anejos de las instancias de gobierno con las respectivas jurisdicciones Véanse sobre este punto E Schwartz, *Der sechste nicaenische Kanon auf der Synode von Chalkedon* (SPAW 27), Berlin 1930, H Chadwick, *Faith and Order at the Council of Nicaea a Note on the Background of the sixth Canon* HThR 53 (1960) 171 195, Q Cataudella, *Intorno al VI canone di Nicea,* en *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino* Classe di scienze morali, storiche e filologiche 103 (1969) 397-421 Sobre la disciplina penitencial cf P Galtier, *Les canons penitentiels de Nicée* Gregorianum 29 (1948) 288-294, J Grotz, *Die Entwicklung des Busstufenwesens in der vornicanischen Kirche,* Freiburg 1955 Sobre el canon 8, cf H Crouzel, *Les «digamoi» vises par le concile de Nicée dans son canon 8* Aug 18 (1978) 533-546 El fondo eclesiológico en que se colocan los cánones relativos a las estructuras de la Iglesia ha sido estudiado por L Mortari, *Consacrazione episcopale e collegialita La testimonianza della chiesa antica,* Firenze 1969 La recepción de los cánones nicenos, en el conjunto de la tradición canonística de la Iglesia antigua ha sido expuesta por E Schwartz, *Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche,* en *Gesammelte Schriften* IV *Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechtes,* Berlin 1960, 159-275

4 *De Nicea al Constantinopolitano I*

a) La exposición más completa y puesta al día para todo el periodo entre el año 325 y el 381 sigue siendo Simonetti (cf *supra* 2c) Siguen siendo fundamentales algunos de los estudios de E Schwartz recogidos en *Gesammelte Schriften* III *Zur Geschichte des Athanasius,* Berlin 1959, cf también Id , *Zur Kirchengeschichte des 4 Jahrhunderts,* en *ibid* IV, 1-110 Ofrecen notables aportaciones recientes para el estudio de los personajes más significativos y de los diversos partidos involucrados en las controversias M Tetz, *Markellianer und Athanasios von Alexandrien* ZNW 64 (1973) 75-121, C Kannengiesser (ed), *Politique et theologie chez Athanase d'Alexandrie,* Paris 1974, H C Brennecke, *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337 361),* Berlin 1984, Id , *Studien zur Geschichte der Homoer Der Osten bis zum Ende der homoischen Reichskirche,* Tubingen 1988, H Dorries, *De Spiritu Sancto Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas,* Gottingen 1956, Id , *Basilius und das Dogma vom Heiligen Geist,* en *Wort und Stunde* I, Gottingen 1966, 118-144, R Hubner, *Gregor von Nyssa als Verfasser der sog Ep 38 des Basilius Zum unterschiedlichen Verstandnis der* οὐσια *bei den kappadozischen Brudern,* en Varios, *Epektasis Mél Daniélou,* Paris 1972, 463-490

b) Para la actual discusión sobre la llamada «segunda sesión» de Nicea puede consultarse C Luibhéid, *The Alleged Second Session of the council of Nicaea* JEH 34 (1983) 164-174, y R Lorenz, *Das Problem der Nachsynode von Nicaa (327)* ZKG 90 (1979) 22-40, que vuelve a examinar la cronologia de los acontecimientos hasta la plena rehabilitación de Arrio

c) En general, para el desarrollo de la recepción de Nicea, cf A de Halleux, *«Hypostase» et «personne» dans la formation du dogme trinitaire* RHE 79 (1984) 313-369, 625-670 Sobre el giro

que dio el concilio alejandrino del año 362 en la recepcion de la fe nicena, cf M Tetz, *Uber nikanische Orthodoxie Der sog Tomus ad Antiochenos des Athanasius von Alexandrien* ZNW 66 (1975) 194-222

d) La evolución de la pneumatologia hasta las formulaciones dogmáticas del siglo IV ha sido reconstruida por G Kretschmar, *Le developpement de la doctrine du Saint-Esprit du Nouveau Testament a Nicee* VC 88 (1968) 5-55, Id , *Der Heilige Geist in der Geschichte Grundzuge fruhchristlicher Pneumatologie,* en W Kasper (ed), *Gegenwart des Geistes Aspekte der Pneumatologie,* Freiburg i Br 1979, 92-130 A pesar de la investigacion de W -D Hauschild, *Die Pneumatomachen Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts,* Hamburg 1967, el lugar de la cuestión pneumatologica en las controversias de la segunda mitad del siglo IV sigue necesitando aun nuevos estudios en profundidad

e) El nuevo frente teologico que represento el apolinarismo ha sido estudiado recientemente por E M Muhlenberg, *Apollinaris von Laodicea,* Gottingen 1969

5 *El Constantinopolitano I*

a) Ademas del volumen de J Ortiz de Urbina (cf 1b), disponemos de la excelente monografia de A M Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol Studien zur Geschichte und Theologie des II Okumenischen Konzils,* Gottingen 1965 Se pueden ver numerosas aportaciones sobre los aspectos historicos y teologicos en Varios, *La signification et l'actualite du IIe concile oecuménique pour le monde chretien d'aujourd'hui,* Chambesy-Geneve 1982, cf también V Peri, *Risonanze storiche e contemporanee del secondo concilio ecumenico* AHC 14 (1982) 13-57 y A de Halleux, *Le IIe concile oecumenique Une evaluation dogmatique et ecclesiologique* CrSt 3 (1982) 297-327 Para la situación de los estudios, cf A M Ritter, *Das II okumenische Konzil und seine Rezeption Stand der Forschung,* en Varios, *La signification* , 43-62

b) La cuestión de la existencia de actas del Constantinopolitano I ha quedado resuelta negativamente por E Chrysos, *Die Akten des Konzils von Konstantinopel I (381),* en G Wirth (ed), *Romanitas-Christianitas Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der romischen Kaiserzeit (Fs J Straub),* Berlin-New York 1982, 426-435 La lista de los miembros del concilio ha sido objeto de las investigaciones de E Schwartz (cf *supra,* 3a), E Honigmann, *Recherches sur les listes des Peres de Nicee et Constantinople* Byz 11 (1936) 429-449, N Q King, *The 150 Holy Fathers of the Council of Constantinople 381 A D Some Notes on the Bishop-lists,* SP I 1, Berlin 1957, 635-641

c) Para el desarrollo del concilio, cf A M Ritter, *Die Einberufung des Konzils in seinen geschichtlich-lehrmassigen Zusammenhang,* en Varios, *La signification* , 31-42, que presenta el segundo concilio como ejemplo de la autoridad imperial sobre los sinodos Del papel de Teodosio II se ocupa tambien E Metz *L'intervention de Theodose au 2e concile oecumenique (Constantinople 381),* en Varios, *Etudes d'histoire du droit canonique dediees a G Le Bras* I, Paris 1965, 551 664 La fuente más importante y delicada ha sido analizada, con resultados parcialmente distintos de los de Ritter, por C Jungk, *Gregor von Nazianz De vita sua,* Heidelberg 1974 Para las negociaciones de union con los pneumatómacos, cf G May, *Die Datierung der Rede «In suam ordinationem» des Gregor von Nyssa und die Verhandlungen mit den Pneumatomachen auf dem Konzil von Konstantinopel 381* VigChr 23 (1969) 38-57

d) Para la tradición del símbolo constantinopolitano, cf G L Dossetti (cf 3b) Entre los estudios clásicos sobre el origen y las vicisitudes del Constantinopolitano conviene recordar a E Schwartz, *Das Nicaenum und das Konstantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon* ZNW 25 (1926) 38-88 El análisis más reciente de A M Ritter (cf 5a) ha sido recogido por J N D Kelly (cf 3b), es importante la confirmacion de B M Weischer, *Die ursprungliche nikanische Form des ersten Glaubenssymbols im Ankyrotos des Epiphanios von Salamis Ein Beitrag zur Diskussion um die Entstehung des konstantinopolitanischen Glaubenssymbols im Lichte athiopistischer Forschun-*

gen ThPh 53 (1978) 407-414 D L Holland, *The creeds of Nıcaea and Constantınople reexamıned* ChH 38 (1969) 1-14, manıfesto de nuevo algunas dudas sobre la conexıón entre el sımbolo y el concılıo Recıentemente han estudıado cada uno de estos temas A de Halleux, *La professıon de l'Esprıt-Saınt dans le symbole de Constantınople* RTL 10 (1979) 5-39 y E Molland, *«Das Reıch keın Ende haben wırd» Hıntergrund und Bedeutung eıner dogmatıschen Aussage ım nıcano-konstantınopolıtanıschen Glaubensbekenntnıs,* en *Opuscula Patrıstıca,* Oslo 1971, 235-253

e) Sobre los aspectos canonıcos, cf K Muller, *Kanon 2 u 6 von Konstantınopel 381 und 382,* en *Festg A Julıcher,* Tubıngen 1927, 190-202, J Meyendorff, *The Councıl of 381 and the Prımacy of Constantınople,* en Varıos, *La sıgnıficatıon* , 399-413 (la IV parte de este volumen, 377s, contıene otras aportacıones sobre la problemátıca canónıca), V Monachıno, *Anno 381 ıl canone 3 º del concılıo Costantınopolıtano,* en Varıos, *Roma, Costantınopolı, Mosca,* Napolı 1983, 253-259

6 *De Efeso a Calcedonıa*

a) El trasfondo teologıco y los desarrollos de las controversıas crıstológıcas hasta el concılıo de Calcedonıa fueron recapıtulados en la sıntesıs magıstral de A Grıllmeıer (cf 2b) La obra más recıente y sıgnıficatıva sobre Nestorıo y sobre los acontecımıentos relacıonados con el tercer concılıo es la de L I Scıpıonı, *Nestorıo e ıl concılıo dı Efeso Storıa, dogma, crıtıca,* Mılano 1974 Para el texto que atestıgua la madurez del pensamıento de Nestorıo, cf Id , *Rıcerche sulla crıstologıa del «Lıbro dı Eraclıde» dı Nestorıo La formulazıone teologıca e ıl suo contesto filosofico,* Freıburg 1956, L Abramowskı, *Untersuchungen zum «Lıber Heraclıdıs» des Nestorıus,* Louvaın 1963 El sıgnıficado hıstorıco-doctrınal del caso Nestorıo, en la línea de una rehabılıtacıón sustancıal del mısmo, ha sıdo estudıado profundamente por A Grıllmeıer, *Das «scandalum oecumenıcum» des Nestorıos ın kırchlıch-dogmatıscher und theologıegeschıchtlıcher Sıcht,* en *Mıt ıhm und ın ıhm Chrıstologısche Forschungen und Perspektıven,* Freıburg ı Br 1975, 245-282 Para la reaccıon de Roma, cf E Amann, *L'affaıre de Nestorıus vue de Rome* RevSR 23 (1949) 5-37, 207-244, 24 (1950) 28-52, 235-265, y H J Vogt, *Papst Colestın und Nestorıus,* en G Schwaıger (ed), *Konzıl und Papst Hıstorısche Beıtrage zur Frage der hochsten Gewalt ın der Kırche,* Munchen-Paderborn-Wıen 1975, 85-101, cf tambıen E Schwartz, *Konzılsstudıen 1 Cassıan und Nestorıus* SWG 20, Strasbourg 1914

b) La documentacıon sobre Efeso recogıda por E Schwartz en *Neue Aktenstucke zum Ephesınıschen Konzıl von 431* (ABAW PPH 30 8), Munchen 1920 y en ACO I ha sıdo enrıquecıda posterıormente por B M Weıscher, *Qerellos IV 1 Homılıen und Brıefe zum Konzıl von Ephesos,* Wıesbaden 1979 Para una traduccıón moderna de las actas, cf A J Festugıere, *Ephese et Chalcedoıne Actes des concıles,* Parıs 1982 Una reconstruccıon de los acontecımıentos del año 431 puede verse en P Th Camelot (cf 1b) y más sıntetıcamente en H J Vogt, *Das gespaltene Konzıl von Ephesus und der Glaube an den eınen Chrıstus* TrThZ 90 (1981) 89-105, mıentras que para un examen más detallado puede verse a L I Scıpıonı, *Nestorıo e ıl concılıo dı Efeso* Para la lısta de los obıspos, cf E Gerland – V Laurent, *Corpus Notıtıarum epıscopatuum eclesıae orıentalıs Graecae* I, Calcedonıa 1936, 15-106 Sobre la partıcıpacıon del epıscopado en el concılıo cf E Honıgmann, *Juvenal of Jerusalem* DOP 5 (1950) 209-279, L Perrone, *I vescovı palestınesı aı concılı crıstologıcı della prıma meta del V secolo* AHC 10 (1978) 16-52, A M Crabbe, *The ınvıtatıon lıst to the Councıl of Ephesus and metropolıtan Hıerarchy ın the fifth Century* JThS 32 (1981) 369-400 Para un examen de la relacıon entre la Escrıtura y las enuncıacıones dogmátıcas, cf R E Person (3c) y H J Vogt, *Dıe Bıbel auf dem Konzıl von Ephesus* AHC 18 (1986) 31-40

c) Las premısas de la formula de Calcedonıa en los pronuncıamıentos lıgados al año 431 estan en el centro del estudıo de T Sagı-Bunıc, *«Deus perfectus et homo perfectus» a concılıo Ephesıno (431) ad Chalcedonense (451),* Roma 1965 Sobre las consecuencıas del conflıcto entre las dos tradıcıones crıstologıcas tras la paz del año 433, cf M Rıchard, *Proclus de Constantınople et le theopaschısme* RHE 38 (1942) 303-331, L Abramowskı, *Der Streıt um Dıodor und Theodor*

zwischen den beiden ephesinischen Konzilien: ZKG 67 (1955-1956) 252-287; T Camelot, *De Nestorius à Eutychès: l'opposition de deux christologies,* en *Das Konzil von Chalkedon* (cf 6e) I, 213-233.

d) La documentación sobre el proceso a Eutiques está comentada por E. Schwartz, *Der Prozess des Eutyches* (SBAW.PPH 5), Munchen 1929 Una presentación actualizada del episodio, cf. L. R Wickham, *Eutyches-Eutychianischer Streit,* en TRE 10 (1982) 558-565 Para las actas del sínodo efesino del año 449, además de ACO II, cf. J. Flemming, *Akten der ephesinischen Synode vom Jahre 449* (AKGW 15. 1), Berlin 1917 (reimpre. Gottingen 1970). La lista de los participantes ha sido estudiada por E. Honigmann (cf. 3a). W. de Vries, *Das Konzil von Ephesus 449, eine «Raubersynode»?.* OCP 41 (1975) 357-398, replantea la visión negativa de este concilio La respuesta teológica de Roma a los problemas suscitados por la crisis eutiquiana es tratada por H. Arens, *Die christologische Sprache Leos des Grossen. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian,* Freiburg i. Br. 1982.

e) Sobre el concilio de Calcedonia no se ha superado aún ni mucho menos el amplio estudio historiográfico editado por A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart* (3 vols.), Wurzburg 1951-1954 (bibliografía en III, 825-865) Para un perfil monográfico, cf. V. Sellers, *The Council of Chalcedon. A historical and doctrinal Survey,* London 1953; P. T. Camelot (cf. 1b); y la sucinta, pero precisa presentación de L. R. Wickham, *Chalkedon:* TRE 7 (1981) 668-675. P. Stockmeier, *Das Konzil von Chalkedon: Probleme der Forschung:* FZPhTh 29 (1982) 140-156 pone al día sobre el estado de los estudios. Sobre la documentación que se nos ha transmitido, cf en particular E Schwartz, *Aus den Akten des Konzils von Chalkedon* (ABAW. PPH 32 2), Munchen 1925 Una traducción moderna de la definición de fe está contenida en A J. Festugière, *Actes du concile de Chalcédoine. Sessions III-VI,* Genève 1983. E. Chrysos, Ἡ διάταξις τῶν συνεδριῶν τῆς ἐν Χαλκεδόνι οἰκουμενικῆς συνόδου· Kl 3 (1971) 259-284, propone un orden distinto de las sesiones La lista de los padres conciliares está reconstruida por E. Honigmann (cf 3a) y por V. Laurent, *Le nombre des Pères du concile de Chalcédoine (451)* (AcRoumBshist 26), Bucarest 1945, 33-46; cf. también R Delmaire, *Les dignitaires laics au concile de Chalcédoine. Notes sur la hiérarchie et les préséances au milieu du Ve siècle·* Byz 54 (1984) 141-175. Sobre las relaciones entre el papado y el imperio en relación con el concilio, cf. P Stockmeier, *Leo I. des Grossen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik,* Munchen 1959, M. Wojtowytsch (1c); S O Horn, *Petrou Kathedra Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalcedon,* Paderborn 1982; V Parlato, *La «conferma» pontificia alle deliberazioni del concilio di Calcedonia.* SUSG 44 (1975-1976) 111-139.

f) Para el análisis de la definición de fe, cf. I Ortiz de Urbina, *Das Glaubenssymbol von Chalkedon – sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung,* en *Das Konzil von Chalkedon..* I, 389-418. A. de Halleux, *La définition christologique à Chalcédoine·* RTL 7 (1976) 3-23, 155-170, ofrece el estudio más puntual y actualizado. P. Stockmeier, *Anmerkungen zum «in» bzw «ex duabus naturis» in der Formel von Chalkedon* (SP 18.1), Kalamazoo/Michigan 1985, 213-220 examina el trasfondo de un pasaje central

g) Los cánones del año 451 relativos al clero y al monaquismo han sido ampliamente tratados por L Ueding, *Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung fur Monchtum und Klerus,* en *Das Konzil von Chalkedon .* II, 569-676. Sobre el canon 28, cf Th. O. Martin, *The Twenty-eight Canon of Chalcedon. a Background Note,* en *Das Konzil von Chalkedon...* II, 459-490, V. Monachino, *Il canone 28 di Calcedonia. Genesi storica,* L'Aquila 1979; A. de Halleux, *Le vingt-huitième canon de Chalcédoine* (SP 19), Louvain 1989, 28-36.

II

DEL SEGUNDO CONCILIO DE CONSTANTINOPLA (553) AL SEGUNDO CONCILIO DE NICEA (786-787)

Panayotis A. Yannopoulos

1
El segundo concilio de Constantinopla (553) o quinto concilio ecuménico

El concilio de Calcedonia (451) no había dado en el blanco: no había logrado eliminar el nestorianismo ni había satisfecho a los monofisitas, y para colmo había sembrado la discordia entre los calcedonenses con la rehabilitación de Teodoreto de Ciro y con la incorporación de la llamada carta «a Mari» de Ibas de Edesa.

Además, el concilio de Calcedonia no había conseguido su propósito político: las provincias meridionales del imperio bizantino (Egipto, Siria, Palestina) seguían estando bajo el dominio de los monofisitas, que profesaban un odio declarado a los calcedonenses. Para comprender el concilio de Constantinopla del año 553 es necesario describir la situación calcedonense.

Después del concilio de Calcedonia, el nestorianismo conoció un declive indiscutible, pero sin desaparecer por completo. Sus seguidores se reunieron en la región siro-palestina, en donde plantearon la guerra contra los «calcedonenses» haciendo intervenir a su teórico Marón de Edesa[1]. Los nestorianos despreciaban a las autoridades eclesiásticas y llamaban a la Iglesia ortodoxa «Iglesia profana», ya que el ideal cristiano según ellos se encarnaba en los monjes austeros del desierto. Y lograban soportar con menores dificultades a los monofisitas que a los ortodoxos. Estos eran para el otro gran teórico del nestorianismo, Juan de Egea, «cirilianos»[2], es decir, herejes que habían puesto en lugar de las Escrituras las afirmaciones de Cirilo de Alejandría. En el plano doctrinal, los nestorianos después de Calcedonia se hicieron todavía más radicales. Partiendo de la filosofía aristotélica, admitían que la acción es una propiedad de las personas; por eso, al reconocer dos acciones a la persona de Cristo, reconocían, sin confesarlo, dos personas. Así pues, la distancia entre el nestorianismo y la ortodoxia se había hecho más amplia todavía después del año 451.

Para combatir el error nestoriano, Dióscoro y Eutiques, seguidores de Cirilo, llevaron hasta el extremo el pensamiento de su maestro. Así, en materia dogmática se convirtieron en los creadores del monofisismo. Los monofisitas partían del mismo principio aristotélico, pero admitían una sola acción en Cristo y por eso tenían que admitir una sola naturaleza. Los monofisitas no aceptan las decisiones del concilio de Calcedonia; según ellos, era sospechoso de nestorianismo. Por lo demás, para Dióscoro y Eutiques, cualquier mención del número «dos» en materia teológica era sospechosa de nestorianismo. Por consiguiente, es natural que rechazaran el *Tomus* del papa León I, que había sido adoptado

1. Anastasio Sinaíta, en PG 88, 293 D.
2. Ps.-Leoncio de Bizancio, *De sectis*, en PG 86, 1257 D.

tal cual por el concilio de Calcedonia, y que declaraba cómo incluso después de la encarnación hay que distinguir dos naturalezas perfectas en la única persona de Cristo.

En los años que siguieron al concilio de Calcedonia, los monofisitas perfeccionaron por una parte su argumentación en contra del concilio, y por otra intentaron organizarse en Egipto y en Siria. En el plano doctrinal, su teórico Juan Filópono formuló la oposición monofisita[3].

En el plano político, antes de que acabara el concilio, un tal Teodosio, que acompañaba el patriarca Juvenal de Jerusalén, dejó precipitadamente Calcedonia y llegó a Jerusalén en donde acusó a Juvenal de herejía. De esta forma logró deponer al patriarca y apoderarse de la sede patriarcal. Apenas subió al trono, desencadenó una persecución contra el clero ortodoxo. Los ortodoxos le pidieron al papa León que alejase a Teodosio de Jerusalén. Roma emprendió una auténtica lucha contra los monofisitas de Palestina, dada su aversión por todo lo que pudiera tender al monofisismo.

Alejandría era el feudo de los monofisitas. Después de Dióscoro, su discípulo Timoteo llamado Eluro, asociado a su condiscípulo Pedro Mongo (el Mudo), asesinaron el 28 de marzo del año 457 al patriarca de Alejandría, Proterio. Timoteo se convirtió en patriarca y, teniendo a los monjes a su favor, comenzó su persecución contra los ortodoxos. La situación se había hecho explosiva y el emperador León (457-472) tuvo que intervenir. Consultó a todos los metropolitas del imperio, pidiéndoles que se pronunciasen tanto sobre el episodio alejandrino como sobre la autoridad del concilio de Calcedonia. Las respuestas del episcopado, recogidas en el llamado *Codex Encyclius*, son una primera verificación general de la recepción de Calcedonia. El reconocimiento del concilio era formalmente unánime, así como era general el rechazo de la elección de Timoteo Eluro. A continuación, Timoteo Eluro fue enviado al destierro (460-475).

Antioquía, que había sido en otros tiempos la cuna del nestorianismo, recibió una severa advertencia con la condenación del mismo. En la confusión que se siguió, a comienzos del siglo VI, un monofisita, Severo, fue elegido patriarca (512-518). Al tener una formación teológica muy profunda, intentó corregir las exageraciones de Timoteo de Alejandría. De esta forma se convirtió en el teórico del monofisismo. Apeló al pensamiento de Cirilo, desarrollando sobre todo la parte de la teología ciriliana dirigida contra el nestorianismo. Además, Severo era mucho menos brutal que los otros monofisitas, aunque hostil como ellos al concilio de Calcedonia, al que acusaba sobre todo de la rehabilitación de Teodoreto y de Ibas.

En general el monofisismo postcalcedonense se caracteriza por un rechazo de la estructura de la Iglesia. Ponían en discusión la autoridad y la infalibilidad de los concilios, ecuménicos o no ecuménicos. Pretendían afirmar que los obispos no eran más que ministros del culto, sin ninguna otra autoridad ni competencia. Los verdaderos cristianos eran los que vivían el ideal de Cristo en el desierto, es decir, los monjes. En este sentido, tenían las mismas ideas que los nestorianos. Pues bien, los monjes, generalmente iletrados y sin ninguna preparación teológica, teniendo como única arma su fanatismo y como argumento la arrogancia, despreciaban a las autoridades eclesiásticas, haciendo imposible de este modo cualquier intento de reconciliación con los ortodoxos.

En este contexto tan complicado, un nuevo movimiento, el origenismo, vino a enredar más la situación. Es verdad que Orígenes hacía ya mucho tiempo que había sido condenado. Pero nunca había cesado su irradiación intelectual y, de hecho, su misticismo seguía ejerciendo un atractivo constante entre los monjes instruidos del desierto. En realidad, el origenismo no había desaparecido nunca de las zonas siro-palestinas. Era aceptado en ellas en la medida en que no creaba problemas. Pues bien, en la efervescencia provocada por las decisiones del concilio de Calcedonia todo resultaba sospechoso de

3 Focio, *Biblioteca*, en R Henry (ed), *Bibliotheque* I, 45

herejía. A finales del siglo V, el origenismo volvió a aparecer bajo la forma de contestación tanto contra la ortodoxia como contra el monofisismo y el nestorianismo. Esta cuarta vía tenía ciertamente muchas oportunidades en un contexto tan enmarañado.

Las oposiciones también afectaron a los ortodoxos. También aquí los aspectos puramente doctrinales se mezclaron con las aspiraciones políticas, con las ambiciones personales y con las oposiciones nacionales y étnicas latentes. Durante los años que siguieron al concilio de Calcedonia, estas oposiciones tomaron forma en las perspectivas y en las visiones particulares de Constantinopla y de Roma. El primer punto de fricción fue el de la autoridad de un concilio ecuménico. Esta oposición se concretaba en la llamada cuestión de los *Tres capítulos*, es decir, en el problema de saber si Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa, condenados por el segundo concilio de Efeso en el año 449, eran o no ortodoxos. Para los orientales, el concilio de Calcedonia es la continuación del de Efeso. Y aunque no formuló nuevas directrices en materia de fe, tampoco revisó las decisiones del concilio de Efeso, dado que las decisiones de un concilio ecuménico son infalibles y no están sujetas a revisión. La rehabilitación de Teodoreto en el concilio de Calcedonia es por consiguiente un acto de misericordia, que siguió a la negación expresa por parte de Teodoreto y de Ibas de sus ideas heréticas.

Tras las apariencias filosóficas y conceptuales, hay que vislumbrar las oposiciones políticas. Roma no quiso nunca reconocer la pérdida de su primacía política ni la erección de Constantinopla como capital del imperio, con todas las consecuencias de este hecho para el orden jerárquico de las iglesias. Bajo la presión del poder imperial, Roma había tenido que admitirlo, pero sin aceptar los cánones de los concilios que atribuían a Constantinopla un estatuto igual al suyo. Pues bien, la conquista de Italia por los hunos y a continuación por los godos hizo que Roma llegara a encontrarse fuera de las fronteras del imperio y lejos de la autoridad del emperador de Bizancio. Esto le permitía actuar en materia eclesiástica sin tener que temer las reacciones imperiales ni las sanciones que de allí podían derivarse. Esta situación, sin embargo, fue causa de otras muchas complicaciones. Los ostrogodos, señores de Roma desde el último decenio del siglo V, se habían convertido al arrianismo y ejercían no pocas presiones sobre los ortodoxos. El Africa proconsular, la gran fuerza de la Iglesia romana, había sido también ocupada por los vándalos en el año 429; también los vándalos profesaban el arrianismo. En realidad, el arrianismo era una especie de monofisismo. De este modo, Roma se hizo alérgica al monofisismo. En esta oposición a cualquier forma de monofisismo, adoptaba a veces una actitud nestorizante y cargaba a los ortodoxos de oriente con la sospecha de monofisismo. El poder imperial bizantino asumía las actitudes que en cada ocasión cuadraban mejor con su política: si el centro de interés se focalizaba en oriente, el emperador procuraba satisfacer a los monofisitas haciéndoles concesiones doctrinales, lo cual provocaba la cólera de Roma. Al contrario, si el interés se centraba en torno a occidente y a los intentos de restauración del imperio universal, el emperador seguía a Roma en su encarnizado antimonofisismo, lo cual provocaba una radicalización mayor de las posturas monofisitas. La Iglesia constantinopolitana era prisionera de la política imperial y carecía de márgenes de maniobra. Roma se aprovechó entonces del periodo de ocupación de los godos para crearse un espacio de independencia. Así pues, los dos grandes centros del cristianismo empezaron a distanciarse, con grave daño para todos, antes de que se llegase al cisma del siglo XI. No obstante, la oposición entre Roma y Constantinopla no era el único elemento que envenenaba al mundo cristiano. El concilio de Efeso del año 431 fue visto como un triunfo de la teología alejandrina y como una victoria de Egipto en la guerra de prestigio que lo enfrentaba a Siria y a su gran centro teológico, Antioquía. La condenación de Apolinar, de Nestorio, de Teodoro de Mopsuestia, de Teodoreto de Ciro y de Ibas de Edesa, todos ellos grandes nombres de la escuela antioquena, abría el camino a Cirilo para realizar el sueño de Atanasio: llevar a Alejandría a la cabeza del mundo

cristiano. Roma y Constantinopla lo entendieron y estrecharon su alianza. El concilio de Calcedonia constituye sin duda una respuesta a las ambiciones de Alejandría, enemiga encarnizada del nestorianismo. Entonces volvió a ponerse en circulación la teología de Antioquía con la rehabilitación de Teodoreto de Ciro y de Ibas de Edesa, mientras que la teología de Alejandría se vio de este modo eliminada en la carrera hacia el primado; la lucha desde entonces quedó limitada únicamente a Roma y Constantinopla.

Era ésta la situación cuando en Bizancio fue coronado emperador Zenón, el año 474. Intentó una política filo-occidental. Pero la reacción monofisita no se hizo esperar. El año 476 los monofisitas lograron derribar a Zenón y poner en el trono a Basilisco. Este, en colaboración con Timoteo de Alejandría, promulgó aquel mismo año una «encíclica» en la que se condenaba el concilio de Calcedonia. Al mismo tiempo reunió en Efeso, bajo la presidencia de Timoteo, un sínodo de 500 obispos que revocaron todas las decisiones de Calcedonia. El patriarca de Constantinopla, Acacio, sublevó al pueblo de la capital en favor de la ortodoxia, lo cual obligó a Basilisco a retirar la «encíclica» y a anular las decisiones del sínodo. Al final, Zenón, con la ayuda del partido ortodoxo, consiguió alejar al usurpador. Con la ayuda del patriarca Acacio, el emperador publicó en el año 482 el «Acta de unión», que teóricamente hubiera permitido a los monofisitas volver a formar parte del cuerpo de la Iglesia. El *Henotikon* tendía a dar satisfacción a las exigencias de los monofisitas, refiriéndose expresamente a la cristología de los anatematismos de Cirilo. Por lo que atañe a Calcedonia, el concilio era mencionado tan sólo de pasada, para observar que todo el que expresase opiniones distintas, en aquella ocasión o en cualquier otra, sería objeto de condenación. El «Acta» fue sometida a Pedro Mongo, patriarca de Alejandría, que la aceptó. Pero los monjes fanáticos de Egipto reaccionaron enseguida. Pedro, de carácter débil, cambió de orientación y rechazó el Acta. Los monjes, no contentos todavía con ello, rompieron con Pedro; al carecer entonces de cabeza, son conocidos con el nombre de «acéfalos». Aunque el Acta de unión no obtuvo resultados por parte de los monofisitas, provocó por lo menos la reacción de Roma. Según Facundo[4], Acacio, para facilitar el retorno de los monofisitas, exigía de todos los obispos que hubieran de ser consagrados la condenación de Teodoreto de Ciro y de Ibas. Roma pensó que Constantinopla había ido demasiado lejos y acusó entonces a Acacio de monofisismo. Cierto número de monjes orientales, ultraortodoxos, que habían abandonado las provincias meridionales para establecerse en Roma, animaban al papa a que tomara una posición más radical. El papa Félix III convocó dos sínodos (en el año 484 y en el 485) que anatematizaron a Pedro de Antioquía, a Pedro de Alejandría y a Acacio de Constantinopla. Acacio borró el nombre del papa de los dípticos de Constantinopla. El cisma llamado «acaciano» duró desde el año 484 al 519. Durante este cisma Constantinopla y Roma se fueron alejando cada vez más, haciéndose cada vez más difícil la unión de los ortodoxos frente a los herejes. Estos se aprovecharon del reinado del emperador Anastasio (491-518), un oriental que no ocultó nunca sus simpatías por los monofisitas. Es verdad que el patriarca de Constantinopla exigió y obtuvo de él un acto de fe ortodoxa, pero esto no le impidió introducir el monofisismo en la capital, en donde era desconocido hasta entonces. Anastasio sofocó toda reacción ortodoxa y colocó a un monofisita, Timoteo, en la sede patriarcal de Constantinopla. Tan sólo un destronamiento del emperador podía producir el cambio. El estratega Vitaliano, con la ayuda de los ortodoxos, se rebeló y en el año 513 puso sitio a la capital. Frente al peligro, Anastasio se volvió hacia Roma y le pidió al papa Hormisdas que pusiera fin al cisma acaciano. El papa respondió con la *Formula Hormisdae*[5]. Anastasio comprendió enseguida que la *Formula* no obtendría nunca la aprobación de los ortodoxos y se aprovechó de esta ocasión para acusar a los

4. PL 67, 857 A.
5. Mansi 8, 388-395; CSEL 35, 520-522.

representantes del papa de conspiración, lo cual le permitió devolverlos a Roma. Al mismo tiempo, prometió a los ortodoxos de Constantinopla un concilio para el año 516, fijando incluso el lugar: Heraclea de Tracia. Entretanto, la diplomacia imperial había eliminado a Vitaliano, debilitando con ello la resistencia ortodoxa. El sínodo no llegó a celebrarse y las relaciones entre Roma y Constantinopla no lograron restablecerse. Más aún, podemos decir que empeoraron. Roma no había comprendido que en este clima ella era la única esperanza de los ortodoxos. Por eso miraba con desconfianza toda iniciativa que partiera de oriente. Los obispos de los Balcanes formaban parte de la jurisdicción romana y no estaban tocados de monofisismo. Por otra parte, sus relaciones con Constantinopla eran excelentes. Al constatar el peligroso alejamiento entre Roma y Constantinopla, en el año 512 los obispos de la metrópoli de Tomos escribieron a Roma una *Epistula orientalium* para dar a conocer la teología de Cirilo, venerado en Constantinopla como el máximo exponente de la ortodoxia y sospechoso en Roma de monofisismo. Al mismo tiempo, un grupo de monjes «escitas» llegaron a Roma, en donde tradujeron a Cirilo al latín. Pues bien, Roma conocía ya ciertas tendencias separatistas: había un grupo que se oponía a cualquier acercamiento a oriente. Trifolio, el teórico de este grupo, asumió la tarea de refutar la teología oriental. Este grupo emprendió una activa campaña, tanto en Roma como en Constantinopla, a fin de obtener del papa Hormisdas el reconocimiento de la fórmula teopasquita *Unus ex Trinitate passus est*. De este modo, a juicio de los monjes, se habría evitado una interpretación nestorianizante del concilio de Calcedonia. El papa Hormisdas los obligó a salir de Roma, después de haberlos condenado por monofisismo. Esta decisión se dirigía sobre todo a la teología oriental y no era ciertamente de las que calman los espíritus. De esta forma el clima ya cargado se hizo explosivo. En aquellos momentos difíciles, Justino I (518-527) subió al trono imperial de Bizancio; en esta misión le sucedería más tarde su sobrino Justiniano (527-565).

Justino decidió acabar con las hostilidades entre Roma y Bizancio. En primer lugar anuló el Acta de unión de Zenón y restableció la autoridad del concilio de Calcedonia. Más tarde, forzó al patriarca de Constantinopla a firmar la *Formula Hormisdae*. El patriarca Juan de Capadocia aportó al texto algunas modificaciones[6]. Así, el 28 de marzo del año 519, acabó el cisma acaciano. Roma salió vencedora de esta guerra de prestigio. En este momento, Justino quiso mantener a raya toda interpretación errónea de su política: castigó severamente un intento de beatificación de los cabecillas del nestorianismo que se había emprendido en Cilicia. El mensaje imperial era claro: condenaba tanto las aspiraciones monofisitas de Constantinopla como las nestorianizantes de Roma; era menester volver a los principios sanos de la ortodoxia.

Justiniano no cambió la política de su tío. Además, sus orientaciones políticas, sus ambiciones universales y sus ideas cesaropapistas no dejaban posibilidad alguna a las autoridades eclesiásticas de meterse en iniciativas peligrosas. Dado que se había cerrado ya el contencioso entre Roma y Constantinopla, Justiniano puso manos a la obra para hacer que los monofisitas fueran agregados de nuevo a la Iglesia, ya que de lo contrario sus provincias meridionales podrían separarse y dirigirse hacia Persia. A finales del año 532, organizó en su palacio la primera conferencia entre ortodoxos y monofisitas; en aquella ocasión seis ortodoxos y seis monofisitas fueron llamados a definir las diferencias entre sus doctrinas respectivas. Los monofisitas reconocieron que estaban en el error, pero no quisieron de ningún modo aceptar el concilio de Calcedonia, ya que había rehabilitado a Teodoreto y a Ibas. Justiniano se dio cuenta de que era posible la reinserción de los monofisitas. En el año 533, al morir el papa Hormisdas y el patriarca Juan de Capadocia, los dos encarnizados ortodoxos, promulgó un decreto imperial de contenido teológico. En el decreto adoptó una nueva terminología, utilizada ya en el año 519 por

6. Mansi 8, 451-452; PG 63, 443D-445B.

los monjes escitas, donde se había constatado con ocasión de la «Conferencia» que el principal obstáculo para un acercamiento entre ortodoxos y monofisitas era la terminología dogmática ya superada. En el año 533 el emperador adoptó la expresión *Unum ex Trinitate passum esse carne*. Esta expresión, sin la palabra «carne», había sido inventada por Proclo de Constantinopla en el año 435 contra Teodoro de Mopsuestia. Con el término «carne», la expresión coincide con la teología de Cirilo y podía satisfacer a todos. Por lo demás, el decreto del año 533 fue aceptado por todos los ortodoxos. Pero tres acontecimientos hicieron saltar por los aires la política de reconciliación de Justiniano, precisamente en el momento en que parecía ir por buen camino:

1. Justiniano estaba rodeado de monofisitas; la emperatriz Teodora, que era monofisita, los tenía bajo su protección. Con su ayuda, Severo de Antioquía, jefe del monofisismo, fue llamado a Constantinopla. Llegó rodeado de un número impresionante de monjes egipcios y de clérigos sirios que le acompañaban; toda aquella gente fue alojada por Teodora en los diversos palacios de la capital y sobre todo en el palacio de Hormisdas, que se había convertido en el centro de la propaganda monofisita. Uno de ellos, Antimo, fue elegido patriarca de Constantinopla. Al constatar la facilidad con que podían minar la ortodoxia, los monofisitas dejaron de estar ya dispuestos a hacer concesiones.

2. En el año 507, un grupo de 60 monjes intelectuales del monasterio de la Gran Laura en Palestina, convertidos al origenismo, fundaron la Nueva Laura que, a partir del año 514 se había convertido en el centro del origenismo. Su cabeza, Leoncio de Bizancio, se había establecido en Constantinopla, donde gozaba de los favores imperiales gracias a su erudición. Fundó un monasterio adonde fueron a establecerse otros origenistas y especialmente Domiciano, que sería luego obispo de Ancira, y Teodoro Ascidas, elegido más tarde obispo de Cesarea en Capadocia. Gracias a sus conocimientos y a su formación, gozaban de la protección de Justiniano. Entre otras cosas, participaron, por parte ortodoxa, en la conferencia del año 532. Al ser ultraconservadores, aconsejaron a Justiniano que no cediera a las exigencias de los monofisitas.

3. Roma estaba en el año 533 fuera de las fronteras. El emperador no estaba en disposición de ejercer presión alguna para plegar el espíritu antibizantino de Roma. Así pues, la Iglesia romana se oponía a una aproximación con los monofisitas, si esta iniciativa partía de Constantinopla. Sin embargo, la posición romana no era muy firme, ya que en Italia se sospechaba que el ataque de los bizantinos para la reconquista de la península no era más que cuestión de tiempo. En semejante contexto, el rey ostrogodo Teodato envió en el año 535 al papa Agapito, acompañado de cinco obispos, para que convenciera a Justiniano de que no atacara Italia. El papa sabía que Antimo de Constantinopla era monofisita. Al llegar a Constantinopla, evitó verse con Antimo y explicó a Justiniano los motivos. Antimo fue acusado de haber aceptado el trono de Constantinopla, a pesar de haber sido obispo de Trebisonda, y fue obligado a dimitir. El papa, después de esto, ordenó a Menas como patriarca de la capital. Pero los ortodoxos no estaban contentos del compromiso; exigían que Antimo fuera juzgado por un sínodo. La muerte del papa en el año 536 no apaciguó a los descontentos. Justiniano permitió la convocatoria de un sínodo legal, en el que participaron también los cinco obispos de Italia. El sínodo exigió que se presentase Antimo, pero Teodora lo tenía bien escondido. Antimo fue condenado en contumacia, Severo fue expulsado de la ciudad y sus escritos fueron a parar a la hoguera. La capital quedó limpia de las camarillas monofisitas. Roma había triunfado de nuevo, con la ayuda de los ortodoxos de la capital en esta ocasión; pero no se podía hablar de reconciliación. Los monofisitas se habían establecido definitivamente en las regiones periféricas (Egipto, Siria y Armenia), que difícilmente podía controlar la administración central. El espacio que había quedado libre en la capital después de la partida de los monofisitas fue ocupado por el origenismo.

Ciertamente, el origenismo no llamaba tanto la atención de los ortodoxos, ya que no ponía en discusión el concilio de Calcedonia. Pero después del decreto del año 533 y del sínodo del año 536, los ortodoxos se dieron cuenta de que tras las decisiones imperiales había estado siempre un origenista. Roma sobre todo no tenía motivos para tolerar el origenismo, por el hecho de que éste no compartía las ideas romanas a propósito de los *Tres capítulos*[7]. Los ortodoxos de oriente empezaban a verse bastante influidos por los origenistas, ya que éstos se basaban en padres ortodoxos como Gregorio de Nisa, Dídimo el Ciego, etc. En Siria sobre todo, los origenistas eran muy numerosos. Por eso el patriarca Efrén de Antioquía convocó en el año 542 un sínodo que condenó el origenismo. Los origenistas de Palestina se dirigieron entonces a Pedro de Jerusalén, pidiéndole que dejara de mencionar a Efrén en los dípticos de Jerusalén. Pedro, sintiéndose constreñido por sus propias opiniones ortodoxas y las presiones de los origenistas, se dirigió a Justiniano, contando además con el apoyo del patriarca Menas y del representante de Roma, Pelagio. Justiniano publicó un *Edicto* en el año 543[8] contra el origenismo. Menas se aprovechó de esta ocasión y aquel mismo año convocó un sínodo, que dio a las decisiones imperiales una autoridad sinodal. El papa Vigilio, los patriarcas orientales, así como los origenistas de Constantinopla Ascidas y Domiciano, firmaron esta decisión. De todas formas, aquello no acabó con el origenismo, que seguía dominando en Palestina. Al contrario, la condenación sinodal radicalizó las posiciones de los origenistas, que tomaron entonces una actitud hostil frente a la ortodoxia.

A pesar del fracaso de su política, Justiniano no abandonó la idea de reincorporar a los monofisitas al seno de la Iglesia. Discutió largamente y en detalle con monjes instruidos, con obispos y teólogos. Pensando que podía convencer todavía a los acéfalos, se dejó convencer por Ascidas y siguió esperando en la utilidad del decreto del año 533. Parece ser que no comprendió bien que el nudo del problema se iba desplazando y que las oposiciones entre Roma y Constantinopla tomaban dimensiones mucho más amplias que las disputas entre ortodoxos y monofisitas. Porque, sosteniendo ideas diametralmente opuestas sobre la cuestión de los *Tres capítulos,* Roma y Constantinopla expresaban su parecer sobre la autoridad de un concilio ecuménico; y estos pareceres ponían de manifiesto una interpretación distinta de la autoridad eclesiástica. Así, Constantinopla no se oponía fundamentalmente a una fórmula que habría podido reconciliarla con los monofisitas, dado que el concilio de Calcedonia no había tratado en realidad la cuestión monofisita. Roma, por su parte, no aceptaba hablar de ello. Justiniano no tuvo en cuenta la oposición romana. Dejándose aconsejar de un antirromano convencido, Teodoro Ascidas, publicó en el año 544 o en el 545 un edicto contra los *Tres capítulos,* del que sólo nos quedan algunos fragmentos, que echó leña al fuego. Quedaban condenados:

1. Teodoro de Mopsuestia y sus escritos;
2. todos los escritos de Teodoreto de Ciro, que se oponía a la teología de Cirilo;
3. la llamada «carta a Mari» de Ibas de Edesa.

Con esto Justiniano ponía en discusión la autoridad del concilio de Calcedonia para dar satisfacción a los monofisitas. Naturalmente, el occidente reaccionó enseguida. Encontramos un eco de ello en Facundo[9].

Justiniano quería dar a su edicto la autoridad eclesiástica necesaria. El patriarca de Constantinopla firmó el texto. Zoilo de Alejandría y Pedro de Jerusalén intentaron resistir, pero las presiones imperiales eran tan grandes que muy pronto quedó claro que no había más remedio que firmar. Pero el papa Vigilio se negó a firmar aquel texto. Justiniano se enfadó: Además, desde el año 543 Roma formaba parte del imperio y el papa no era

7. Cf. Liberatus, *Breviarium,* ACO II, V, 98-141.
8. Mansi 9, 125-128, ACO III, 189-214.
9. PL 67, 537 D.

más que un súbdito entre otros Su negativa fue interpretada como un acto de desobediencia al emperador Un destacamento del ejército bizantino detuvo al papa mientras estaba celebrando misa en la iglesia bizantina de santa Cecilia El papa fue embarcado y llegó a Constantinopla el 25 de enero del año 547 Pero la oposición occidental no cesó, el diácono romano Esteban, el obispo Dacio de Milán y el obispo africano Facundo de Hermiane siguieron considerando el edicto del 544-545 como un texto herético También el papa siguió opinando lo mismo, a pesar de su captura Al llegar a Constantinopla, impuso una penitencia al patriarca Menas por haber firmado el tratado Menas replicó imponiendo al papa la misma penitencia La unidad de los ortodoxos recibía un duro golpe, suscitando la hilaridad de los monofisitas

Las autoridades políticas de la capital decidieron tomar las riendas de la situación Pusieron al papa ante un dilema los orientales pedían la condenacion de los *Tres capítulos* para salvar la autoridad del concilio de Calcedonia acusado de nestorianismo por los monofisitas, ya que aquel concilio había rehabilitado a Teodoreto y a Ibas, cuyas ideas nestorianas eran evidentes, los occidentales pidieron que no se cambiara nada en las decisiones del concilio de Calcedonia, ya que cualquier cambio habría puesto en discusión su infalibilidad Los teólogos de la corte hicieron todo lo posible por convencer al papa, mientras que Ponciano de Cartago, Facundo de Hermiane y Ferrando intentaron mantener al papa fiel a la posición occidental En este juego de argumentaciones, tuvieron también indudablemente su importancia las presiones imperiales Al final, la diplomacia imperial, las intervenciones de la emperatriz Teodora y el escaso conocimiento que el papa tenía del griego, debilitaron su resistencia El 29 de junio del año 547, Vigilio redactó una carta dirigida a Justiniano y a Teodora, anunciándoles su intención de condenar los *Tres capítulos* Con esta finalidad convocó un sínodo en Constantinopla en el que participaron 60 eclesiásticos de la jurisdicción romana Facundo se opuso encarnizadamente a cualquier decisión que se tomara bajo la presión imperial, la mayor parte de los participantes fue de la misma opinión Vigilio tardó mucho tiempo en decidirse El 11 de abril del año 548 redactó finalmente un *Iudicatum* con el que se alineaba con las opiniones imperiales El occidente rechazó aquel texto Un sínodo celebrado en el Africa septentrional en el año 550 llegó incluso a anatematizar a Vigilio, que a partir de aquel momento hizo todo lo posible por retirar su propio texto

El 15 de agosto del año 550 tuvo lugar una reunión en el palacio imperial Después de una larguísima discusión, el emperador, los orientales y el papa se pusieron de acuerdo había que iniciar el procedimiento de convocatoria de un concilio ecuménico para salir del callejón sin salida, durante los preparativos nadie debía permitirse hacer nada que pudiera comprometer la convocatoria Pero Justiniano se dio cuenta de que entre el año 550 y el 551 se habían publicado en occidente numerosos trabajos en favor de los *Tres capítulos* y consideró que aquellas publicaciones iban en contra del acuerdo del 15 de agosto del año 550 Para defender sus propias posiciones, publicó en el año 551 una especie de encíclica teológica, titulada *Confesión de la fe*, en la que recuperaba la teologia de Leoncio de Bizancio y de Juan el Gramatico, dos teologos muy hostiles al nestorianismo Los occidentales respondieron inmediatamente con un texto anonimo, un auténtico «panfleto» Justiniano, por su parte, no perdía el tiempo escribió otra *Carta* en la que adoptaba ciertas posiciones claramente antioccidentales El papa, creyendo que con ello se había venido abajo el acuerdo del 15 de agosto del año 550, pidió que se retirase la *Confesión* Al no verse satisfecha esta petición, excomulgó a Menas y destituyó a Teodoro Ascidas, a quienes juzgaba como los mayores responsables de los manejos imperiales Temiendo la reacción del emperador, buscó asilo en la iglesia de santa Eufemia de Calcedonia Desde allí lanzó una *Carta enciclica* en la que volvia a las posiciones occidentales En julio del año 552, con ocasion de una nueva reunión en palacio, el papa obtuvo la promesa de la retractación de la *Confesion* Poco después (25 de agosto del

año 552), el patriarca Menas pasaba a mejor vida. Su sucesor Eutiquio escribió al papa una carta, el 6 de enero del año 553, proponiéndole la convocatoria de un concilio. El papa respondió aquel mismo día aceptando todas las condiciones, pero pidió que le dejasen volver a Roma para reunir a los obispos occidentales y participar luego en el concilio. Justiniano no le permitió marchar, de forma que el papa no quiso participar en el concilio. Tampoco los demás occidentales respondieron a la carta de convocatoria. De este modo el concilio comenzó solamente con los orientales y con 6-8 obispos del Africa septentrional. La posición del papa era muy difícil. El quería ciertamente participar en el concilio, pero sabía que en ese caso habría sido inevitable un conflicto directo con Justiniano, sin tener en cuenta el hecho de que los obispos occidentales no le habrían perdonado nunca participar en un concilio que él mismo había desechado inicialmente. Justiniano por su parte se daba cuenta de que un concilio sin la participación del papa no tendría ninguna probabilidad de ser reconocido. De ahí las fuertes presiones sobre el papa por parte del emperador. Pero dado que el papa seguía resistiendo a las presiones, Justiniano ideó un nuevo ardid para convencerle: le pidió que enviara al sínodo una relación a propósito de los *Tres capítulos*. El papa se vio entre la espada y la pared: si aceptaba la propuesta, tenía que presentarse en el sínodo, con todos los inconvenientes que ya hemos señalado; y si se negaba a ello, corría el peligro de verse acusado de ignorancia y de herejía. De esta manera, pidió primero un poco de tiempo para redactar su informe. El emperador se lo concedió. Pero el 14 de mayo del año 553, no pudiendo ya tener otra escapatoria, envió su propia propuesta conocida con el nombre de *Constitutum*I o *Iudicatum I indictionis*. En este texto condenaba algunas proposiciones sacadas de los escritos de Teodoro de Mopsuestia, pero se negaba a anatematizarlo por estar ya difunto, así como a condenar a Teodoreto y a Ibas. El texto llegó al sínodo durante la séptima sesión y parece ser que provocó la cólera imperial, así como la de los participantes. Pero no sabemos con exactitud qué es lo que ocurrió durante el concilio. Se han perdido las actas del mismo. Tenemos solamente una traducción latina, pero en dos versiones distintas. Parece ser que los originales se perdieron el año 1453, con ocasión de la toma de Constantinopla, ya que en el 1448, durante el concilio de Florencia, se siguió haciendo uso de ellos[10]. Sabemos de todas formas que hubo ocho sesiones en el *secretum* de santa Sofía. El concilio estaba presidido por el patriarca Eutiquio y el número de participantes rondaba los 150. El emperador no participó nunca personalmente, pero enviaba a menudo documentos o cartas, mientras que sus representantes le informaban todos los días de la marcha del concilio. A juzgar por lo que ha llegado hasta nosotros, el concilio debió tratar dos cuestiones: 1) el monofisismo; 2) el origenismo.

En lo que se refiere a la cuestión monofisita, el decreto del 544-545 y la política que este decreto inauguraba constituían la línea directriz del concilio. Así pues, había que condenar los *Tres capítulos* para permitir un acercamiento a los monofisitas. Después del *Constitutum,* el concilio condenó en la octava sesión las ideas occidentales y los *Tres capítulos*. Triunfaba la política imperial, mientras que Roma recibía un duro golpe.

Por lo que atañe al origenismo, una carta de Justiniano, cuyo texto se ha perdido[11], servía como documento de trabajo. Y a su vez, el decreto del año 543 fue prácticamente ignorado. Es verdad que el concilio condenó a Orígenes, sus ideas y a sus seguidores. Fueron consideradas como heréticas las teorías sobre la apocatástasis del universo, sobre la reencarnación de las almas y otras menos conocidas. Desgraciadamente, se han perdido las actas y ni siquiera podemos disponer de la traducción latina, ya que la cuestión no interesaba a los occidentales. Aun cuando nuestros conocimientos en este terreno son

10 S Gill, *Actorum Graecorum Conciliorum Concilii Florentini* Roma 1953

11 Jorge el Monje, ed Ch de Boor, 1904, 630

muy incompletos, la rápida decadencia del origenismo después del concilio significa con evidencia que fue condenado en términos perfectamente claros y severos.

La cuestión de los *Tres capítulos* tuvo consecuencias menos favorables. El papa, un anciano sin protección alguna, prácticamente abandonado de su clero, y presa de la diplomacia imperial, no podía resistir largo tiempo. No teniendo madera de mártir, aceptó la condena de los *Tres capítulos* con su *Constitutum* del 23 de febrero del año 554. La reacción en Italia fue menos fuerte de lo que podía esperarse. Tan sólo la Italia del norte, que se encontraba fuera de las fronteras bizantinas, rechazó esta condenación. En el año 555 murió Vigilio, sin haber estado nunca convencido de la oportunidad de aquel concilio. Justiniano hizo subir al trono papal a Pelagio, apocrisiario de Roma en Constantinopla y alma de la oposición dura contra las decisiones del concilio. Pero para ser nombrado papa, echó marcha atrás y aceptó sus decisiones. Su elección fue quizás el acto más hábil de Justiniano en materia eclesiástica. De esta manera, la oposición en Italia iba perdiendo terreno poco a poco. El último bastión, Aquileya, se adhirió a las decisiones del concilio solamente a finales del siglo VII.

El concilio del año 553 logró finalmente restablecer el orden y la unidad en la Iglesia, pero falló el otro objetivo, el acercamiento a los monofisitas, que no aceptaron sus decisiones. Por esta razón, Justiniano en el año 564 dio un paso más: promulgó un decreto[12] en el que aceptaba las ideas moderadamente monofisitas de Julián de Halicarnaso. Pero esta concesión no dio buenos frutos. Los monofisitas radicalizaron más aún sus posiciones para no ser absorbidos por los ortodoxos, que a su vez rechazaron en bloque el decreto. El patriarca de la capital, Eutiquio, se vio obligado a presentar la dimisión, mientras que la muerte de Justiniano en el año 565 permitió que continuaran en su cargo los otros patriarcas. Las consecuencias del concilio del año 553 son visibles mucho después de la muerte de este emperador ambicioso, el último emperador universal de la tradición romana. Por lo demás, la serie de acontecimientos que condujeron al concilio de Constantinopla del 680-681 está en relación directa con las circunstancias que desembocaron en las decisiones tan criticadas del concilio del año 553.

12. Evagrio, PG 86B, 2781-2784.

2
El tercer concilio de Constantinopla (680-681) o sexto concilio ecuménico

Después de la muerte de Justiniano reinó en el frente eclesiástico una calma relativa. El monofisismo encontró refugio en Siria y en Egipto. Teodosio de Alejandría, cabeza de los monofisitas de Egipto, y sobre todo Jacobo Baradeo organizaron la Iglesia monofisita sobre bases sólidas. La Iglesia monofisita de Siria lleva, por lo demás, hasta hoy el nombre de jacobita, del nombre de Jacobo, mientras que la de Egipto lleva el nombre de Iglesia copta.

Los sucesores de Justiniano no tenían su mismo interés por las cuestiones dogmáticas. Además la guerra con Persia en oriente, y con los longobardos, los ávaros, los eslavos y otros muchos pueblos en occidente, hacían inútil cualquier intento de poner en cuestión las decisiones del concilio del año 553. Cuando el emperador Mauricio (582-602) llegó al poder imperial, estableció incluso una cierta libertad en el terreno doctrinal. Quizás Mauricio sentía por otra parte cierta simpatía por los monofisitas debido a sus orígenes orientales. El final de la guerra con Persia después de la victoria bizantina hizo a los monofisitas inofensivos y sofocó sus tendencias separatistas. De este modo el reinado de Mauricio está caracterizado por una paz religiosa y una coexistencia pacífica.

Este clima sereno se vio envenenado por Focas (602-610), que después de derribar a Mauricio declaró su propia ortodoxia y comenzó a perseguir a los monofisitas de Siria y de Egipto. Estas acciones estaban relacionadas con la reanudación de hostilidades entre Bizancio y Persia en el año 602. Los monofisitas seguían siendo sospechosos de ser poco fieles al imperio y al trono; de ahí la hostilidad de Constantinopla contra ellos siempre que la guerra volvía a encenderse. La guerra persa-bizantina en tiempos de Focas se había resuelto en favor de los persas. Todas las regiones controladas por los monofisitas habían sido ocupadas con su ayuda por los persas, que habían concedido a los cristianos una cierta libertad, sin favorecer a uno u otro clan. De esta manera los monofisitas encontraron por primera vez la ocasión de organizarse libremente.

En el año 610 Heraclio derribó a Focas. Natural del Africa septentrional, campeón de la ortodoxia, hijo de un aristócrata, ambicioso y dominado por la idea de la universalidad del imperio, no podía permanecer indiferente ante el peligro separatista que representaban los monofisitas. Pero cuando en el año 628 pudo restablecer la autoridad bizantina en Siria y en Egipto, la situación había evolucionado hasta tal punto que Heraclio se vio obligado a tener en cuenta el hecho de que los monofisitas, después de haber vivido en libertad durante la ocupación de los persas, no podían volver a la situación anterior sin provocar desórdenes. Frente a este dilema, Heraclio apeló a la sabiduría y al sentido político del patriarca de Constantinopla Sergio, natural de Siria y de familia

monofisita. Heraclio le pidió que buscase una fórmula capaz de reunir a todos los cristianos para rehacer la unidad del mundo greco-romano. Sergio tenía plena conciencia de que no había que atacar la autoridad del concilio de Calcedonia, ya que en ese caso Roma le habría declarado la guerra. Partió del principio de que la acción no es una propiedad de la naturaleza, sino de la persona. Por consiguiente, en Cristo había una sola acción *(energeia)*. Esta fórmula había sido ya aceptada por Severo de Antioquía, patriarca monofisita entre el año 512 y el 538 y había sido aceptada también por la Iglesia monofisita de Alejandría en el pasado. Es verdad que el patriarca ortodoxo de Alejandría, Eulogio (581-608), había rechazado esta opción como herética, pero nadie había prestado atención a esta reacción. Sergio contactó con algunos eclesiásticos que podían informarle sobre las eventuales reacciones de los monofisitas y de los ortodoxos en el caso de que intentase lanzar su propia idea. Contactó especialmente con el monofisita Pablo de Armenia y con los ortodoxos Ciro de Fasi, en Lágica, Teodoro de Farán, Sergio de Arsinoe y un tal Jorge Arsas que vivía en Egipto. Este último le mandó un texto equívoco, el *Libellus de patriarca Mena* que habría sido dirigido por el patriarca Menas al papa Vigilio y que hablaba de una sola energía en Cristo. Sergio se dio cuenta de que el terreno era propicio y que una acción por su parte podía lograr buenos resultados. En el año 630, el patriarca y el emperador lanzaron su plan de reunificación de todos los cristianos. El catholicos de Armenia, Esdras, aceptó la fórmula. En el año 633 la Iglesia armenia, reunida en un sínodo en Teodosiópolis, declaró su unión con la Iglesia ortodoxa. En el 630-631 Heraclio, tras un encuentro con el patriarca jacobita Atanasio de Antioquía, llegó a un acuerdo con los monofisitas de Siria. En Egipto, Ciro de Fasi fue nombrado patriarca ortodoxo de Alejandría; llegó a un acuerdo con los coptos y con su jerarquía, de manera que en el año 633 tuvo lugar en Alejandría un sínodo con la participación de los coptos; el sínodo declaró la unión de los coptos con los ortodoxos. Se redactó entonces un *Texto de unión* en nueve capítulos breves, el séptimo de los cuales admitía el monoenergismo.

Este clima eufórico se vio turbado por la reacción de los extremistas. Los ultramonofisitas consideraban insuficiente la fórmula de Sergio y no querían consentir en la unión, impulsados más bien por su fanatismo. Por parte ortodoxa, el monje Sofronio intentó convencer a Ciro de que eliminara el capítulo séptimo del *Texto de unión*. Pero como Ciro no se dejó convencer, Sofronio solicitó el arbitraje de Sergio. Este convocó un sínodo local que invitó a Sofronio a demostrar el carácter herético del monoenergismo. Sofronio no logró encontrar argumentos para ello, aunque siguió mostrando su descontento por la decisión. Máximo, monje y teólogo, tampoco quiso aceptar las decisiones del sínodo, pero sin llevar adelante su reacción. Roma al principio no reaccionó, ya que Sergio había cometido el error de no informarle de sus gestiones. A Roma no se le olvidó este desaire. Sergio, viendo el éxito de su propia fórmula, escribió al papa Honorio I en el año 634 y le explicó la nueva situación[1]. Honorio aceptó las explicaciones de Sergio, pero le pidió que no introdujera nuevos dogmas sin un concilio ecuménico[2].

En el año 634 Sofronio fue elegido patriarca de Jerusalén. En su carta de entronización[3] condenó el monoenergismo. Además, desarrollando el pensamiento teológico del papa León I y de su *Tomus*, Sofronio llegó a la conclusión de que había que reconocer dos energías a la persona única de Cristo; la carta de Sofronio hizo en cierto sentido que las aguas se desbordaran. Los ortodoxos empezaron a hablar de herejías, mientras que los monofisitas se dieron cuenta de que los ortodoxos intentaban pura y simplemente absorberlos. Frente a esta nueva situación Heraclio le pidió de nuevo a Sergio formar un frente único. El mismo, con la colaboración del higumeno Pirro, redactó un texto de

1 Mansi 11, 529-537
2 Mansi 11, 537
3 Mansi 11, 461-510

compromiso en el que abandonaba la idea de una sola energía y proponía una sola voluntad *(thelesis)*. Sometió el texto al papa Honorio, que lo aprobó. Heraclio, aprovechándose de la muerte de Sofronio en el año 638, publicó el texto bajo la forma de edicto con el título de *Ekthesis* (exposición). Con este edicto el emperador imponía el monotelismo. A pesar de las opiniones diversas expresadas a propósito de este acto imperial, hay que decir que Heraclio no intentaba ya recuperar a los monofisitas, a los que consideraba irremediablemente perdidos. El emperador intentó calmar la reacción ortodoxa sin impulsar por ello a los monofisitas unidos a la ortodoxia a dejar de nuevo la Iglesia. La *Exposición* fue una fórmula poco afortunada: los ortodoxos la juzgaron herética y los monofisitas un caballo de Troya. El fanatismo, la falta de imaginación, la falta de una política coherente por parte de la administración central dejaron entonces que se perdiera una ocasión única de ver unida de nuevo a toda la cristiandad.

La *Exposición* fue aceptada solamente por los que seguían con la política de unificación, como Ciro de Alejandría, Macedonio de Antioquía, ordenado por Sergio pero que se había establecido en Constantinopla por causa de la presión árabe, y Sergio de Jerusalén, muy cercano a los ambientes constantinopolitanos. Roma reaccionó como en el caso de los *Tres capítulos:* en su oposición a Constantinopla rechazó la *Exposición* sin discutirla. De esta manera, la situación que se había creado hace pensar curiosamente en la anterior al año 553. Pero el núcleo más duro de la resistencia fue a localizarse, como en el caso de los *Tres capítulos,* en el Africa del norte: animados por Máximo, los obispos de la región se reunieron varias veces en sínodo y condenaron sin equívocos el monotelismo. Roma les siguió. En el año 641, el papa Juan IV convocó un sínodo que condenó el monotelismo. Sin embargo, la situación cambió una vez más a la muerte de Juan IV (el 12 de octubre del año 642). El nuevo papa, un griego de origen oriental de nombre Teodoro, prosiguió con vigor la política que había minado las relaciones entre Roma y las demás Iglesias, así como entre Roma y el poder imperial de Constantinopla. Teodoro sostenía la idea de que el papa es la cabeza suprema de la Iglesia y que por tanto tenía derecho a intervenir en los asuntos internos de las demás Iglesias. Es lógico que Constantinopla, lo mismo que Jerusalén, se creyeran obligadas a reaccionar, lo cual hizo realmente muy difíciles, por no decir imposibles, los contactos entre las Iglesias locales. Al mismo tiempo, Constante II ocupó el trono imperial en el año 642, a pesar de no ser más que un niño de siete años. Los asuntos eclesiásticos fueron confiados al senado, que los englobó dentro del campo de la política general del imperio, pero se le reservó un lugar importante al patriarca Pablo, un hombre moderado que intentó buscar un compromiso. Así por ejemplo, cuando Máximo convocó un sínodo africano en el año 646 contra el monotelismo, Pablo le impidió al emperador tomar medidas contra él. En el año 647 Máximo, tras la presión árabe en Africa, abandonó este región y se fue a establecer en Roma. Pablo se había dado ya cuenta de que allí habría de provocar problemas. Así pues, antes de que Máximo comenzase sus gestiones, Pablo le pidió al emperador que actuase retirando la *Exposición*. Redactó además un texto titulado *Regla de la fe (Typos),* que hizo firmar a Constante II. El texto fue publicado bajo la forma de edicto en el año 648. Anulaba la *Exposición* y prohibía todas las discusiones sobre el tema de la voluntad de Cristo. El papa Teodoro había muerto ya (el 13 o 14 de mayo del año 649) sin reaccionar y quizás sin conocer incluso el *Typos*. Martín I, su sucesor, había sido durante mucho tiempo apocrisiario de Roma en la capital. Constante II lo conocía y sentía cierta antipatía contra él, antipatía que compartía Martín I contra el emperador. Pero la elección de Martín creaba también problemas desde otro punto de vista: se había hecho sin la aprobación imperial, en contra de lo acostumbrado. Con esta actuación Roma quería afirmar su propia independencia respecto a la autoridad imperial. Pues bien, el papa tenía que darse cuenta de que debía seguir considerándose como un ciudadano del imperio. Es verdad que no era un ciudadano como los demás, pero en el

plano estrictamente jurídico no podía prescindir del emperador. Pablo evitó que el emperador llevara más adelante su indignación. Martín, con Máximo, tomando entonces el silencio de Constantinopla como una señal de tolerancia, convocó en el año 649 un sínodo en Roma sin tomarse la molestia de pedir permiso al emperador, como solía hacerse hasta aquel momento. El sínodo tuvo lugar en la iglesia del Cristo Salvador en el Laterano. A las reuniones asistieron más de 500 personas, pero los obispos de la jurisdicción romana eran solamente 105. A partir de la segunda sesión participaron también 36 orientales, higumenos de monasterios, mientras que los vicarios papales en oriente fueron aceptados como representantes de las Iglesias orientales. Máximo, el alma del sínodo, orquestó la oposición contra el *Typos* e inspiró a todos el odio contra el emperador. La decisión final del sínodo estuvo en realidad en la misma línea de la definición del concilio de Calcedonia del año 451, pero integrándola con una referencia explícita a las dos voluntades y operaciones de Cristo. El monotelismo fue condenado, mientras que los patriarcas Sergio y Pablo de Constantinopla fueron anatematizados. Las decisiones del sínodo fueron enviadas al emperador y a las autoridades eclesiásticas. Pero no acabaron con esto las provocaciones de Martín. El papa pidió a los reyes francos que aplicasen las decisiones del sínodo, sin tener en cuenta para nada el hecho de que de esta manera llevaba todavía más lejos la política inaugurada por Teodoro. Este hecho asumía además un colorido claramente político, ya que ponía en discusión la jurisdicción imperial en Italia, un acto que en otras ocasiones habría sido calificado simplemente como «rebelión». Constantinopla consideró que Martín había superado todos los límites posibles. Constante II en el año 649 nombró a Olimpio exarca de Italia, con la orden de restablecer plenamente la autoridad imperial en la región. Constantinopla jugaba sin duda una carta muy arriesgada, ya que se sabía que Olimpio no era muy fiel a Constante II. Efectivamente, en el año 650, en colaboración con Martín, Olimpio se rebeló. Su ejército, sin embargo, no pudo hacerse con la situación. El nuevo exarca Teodoro Kalliopas arrestó en el año 653 a Martín y lo envió a Constantinopla, donde fue acusado de alta traición y juzgado por el senado. Desterrado a Chersón, Martín murió en el año 655; en vida todavía, había sido sustituido en Roma por el papa Eugenio. También había muerto el patriarca Pablo; su sucesor Pedro intentó poner fin a esta situación proponiendo un compromiso realmente curioso: dos voluntades en Cristo por causa de las dos naturalezas, pero una sola después de la unión de las dos naturalezas[4]. Máximo rechazó esta fórmula y por este motivo fue detenido y enviado a Constantinopla a comienzos del año 655. Juzgado y condenado como conspirador, fue desterrado y murió en Lazika el año 662.

La política dinámica de Constante II, un hombre que sentía pánico ante las discusiones dogmáticas, surtía en definitiva efectos benéficos. Nadie discutía ya de doctrinas y se había establecido una paz eclesiástica, a pesar de que Roma no aceptaba el monotelismo. Para el emperador lo esencial era tener la paz frente a las amenazas de fuera.

Cuando Constantino IV ocupó el puesto de su padre en el año 668, la política prudente de Constante II había hecho que la cuestión del monotelismo hubiera quedado prácticamente olvidada. Pero Constantino era un megalómano: soñaba con convertirse en un nuevo Constantino y pensó que la situación se prestaba al restablecimiento de la ortodoxia. A pesar de la oposición del patriarca Teodoro, le escribió al papa Domno pidiéndole que enviara a tres representantes suyos para organizar un concilio ecuménico. Domno había muerto el 11 de abril del año 678 y la carta imperial fue recibida por el papa Agatón. Este convocó un sínodo en Roma para el año 680; participaron en él 125 obispos, que aceptaron la propuesta imperial. El papa designó a los presbíteros Jorge y Teodosio, al diácono Juan y al subdiácono Constantino como representantes, mientras que el sínodo designó también a sus propios delegados: Juan de Porto, Juan de Reggio y Abutacio de

4. PG 90, 133.

Palermo. Los occidentales llegaron a Constantinopla el 10 de septiembre del año 680. Aquel mismo día el emperador escribió al patriarca Jorge para que convocara el concilio. Así se hizo, ya que el 7 de noviembre del año 680 comenzaron los trabajos en la gran sala con cúpula *(troullos)* del palacio imperial. Entre los patriarcas orientales participó solamente Macario de Antioquía, que se encontraba en Constantinopla: los otros patriarcados estaban vacantes y estaban representados por presbíteros. El número de participantes variaba según las sesiones; estuvo entre los 43 y los 174. El emperador estuvo presente en las once primeras sesiones y en la décimoctava y última (16 de septiembre del año 681), para firmar las decisiones. Hay que indicar que nunca hasta entonces un emperador había firmado las decisiones conciliares.

El concilio proclamó la fe ortodoxa según la teología de Máximo. En términos generales, admitió dos voluntades en Cristo, pero se reconocía que la voluntad humana estaba sometida a la divina.

El monotelismo había sido prácticamente abandonado en el momento del concilio. Por consiguiente, no es de extrañar que las decisiones no encontrasen ninguna oposición. Tan sólo Macario de Antioquía, que defendió sus propias ideas monotelistas, fue destituido de su cargo. Los patriarcas de Constantinopla Sergio, Pirro, Pablo y Pedro, el patriarca de Alejandría Ciro, el papa Honorio y el obispo de Farán Teodoro, fueron anatematizados. Aunque algún historiador contemporáneo ha puesto en duda la condenación del papa, ésta tuvo efectivamente lugar con ocasión de la sesión decimotercera del 28 de marzo del año 681, sin que reaccionasen en contra los representantes occidentales. Es verdad que en aquel momento Roma estaba sin papa, ya que Agatón había muerto el 10 de enero del año 681 y León II no fue entronizado hasta el 17 de agosto del año año 682. Pero esto no influyó en las decisiones del concilio, dado que los representantes romanos eran plenipotenciarios. Por lo demás, León II ratificó las actas y las decisiones del concilio sin ninguna dificultad[5]. Pero hay otro problema histórico. El concilio, después de la decimoquinta sesión del 26 de abril del año 681, interrumpió sus trabajos para renovarlos el 9 de agosto del año 681. Parece ser que en aquel momento el concilio, que intentaba poner a punto el texto final, no conseguía salir adelante. Los trabajos se vieron interrumpidos para permitir hacer las oportunas consultas a los participantes. También es posible que en ello influyera la expedición y la derrota del ejército bizantino contra los búlgaros, ya que la administración y el emperador tenían otras preocupaciones en la cabeza, más inmediatas y más graves que el concilio.

El concilio del 680-681 restableció la unidad doctrinal entre oriente y occidente. Tan sólo los maronitas con Macario a la cabeza siguieron fieles al monotelismo, pero también ellos, como los monofisitas, habían dejado de formar parte del imperio romano y cristiano. En adelante, el juego se limitará a Roma y Constantinopla; los otros patriarcas representarían simplemente el papel de comparsas.

En el plano doctrinal, las decisiones del concilio constituyen una indiscutible victoria de la ortodoxia romana, y ello a pesar de la condenación de Honorio. En el plano político, el poder imperial salió victorioso y reforzado; Roma tuvo que reconocer de nuevo la soberanía bizantina, mientras que Bizancio suprimió en contrapartida la independencia de la Iglesia de Rávena y aligeró las cargas fiscales que pesaban sobre las posesiones romanas en Italia. Sin embargo, las tendencias que manifestó Roma durante el conflicto monofisita, es decir, la voluntad de escaparse de la autoridad imperial y de mezclarse en los asuntos de las otras Iglesias, dejaron huella en el papado. Cada vez que Roma tenga dificultades con Constantinopla, eclesiásticas o de otro tipo, blandirá la amenaza de independencia. Esto puede considerarse también como uno de los resultados del monotelismo que el concilio no consiguió cancelar.

5. Mansi 11, 1055 y PG 96, 399.

3

El cuarto concilio de Constantinopla (692) o quinisexto

El concilio del 680-681 tuvo una prolongación un tanto imprevista e inesperada. Después de la muerte de Constantino IV, ocupó el trono de Bizancio su hijo Justiniano II, entre el año 685 y el 695. Poco después de su subida al trono, escribió una carta al papa Juan V (23 de julio del año 685–2 de agosto del año 686), diciéndole que existía el riesgo de que las actas del concilio del 680-681 hubieran sido falsificadas[1]. Así pues, reunió a muchos de los participantes en el concilio, así como a un gran número de dignatarios administrativos que se hicieron cargo de verificar las actas, después de que fueran firmados y sellados los textos. Esta reunión debió llevar a término sus trabajos a comienzos del año 687.

Este acto de Justiniano II parece a primera vista incomprensible. Pero hay que saber que Justiniano II era un hombre muy impregnado de sentido religioso y que su fe no estaba exenta de supersticiones. Así pues, atribuía un poder casi mágico a determinados símbolos, como por ejemplo las actas de un concilio ecuménico. Este rasgo de su carácter, sin embargo, provocó enseguida varias reacciones. De hecho Justiniano se había dado cuenta de que los dos últimos concilios (el del año 553 y el del 680-681) se habían ocupado exclusivamente del aspecto doctrinal del cristianismo, dejando de lado los aspectos prácticos y cotidianos. Por este motivo, año tras año se habían ido acumulando cuestiones de orden administrativo y práctico. Para Justiniano II eran insoportables sobre todo las supervivencias de costumbres paganas.

Parece ser que el emperador también estaba preocupado por las profundas trasformaciones que se estaban verificando por aquella época en el seno de la Iglesia. El cristianismo primitivo iba dejando sitio a una religión medieval, dominada por el monaquismo y protegida por el Estado. El cristianismo se iba convirtiendo cada vez más en una institución, perdiendo su fuerza de seducción; no era ya ni mucho menos la esperanza de los desesperados y había perdido su carácter social y revolucionario. Justiniano II era muy sensible a todos estos signos. De ahí su solicitud por preservar las actas del concilio de toda falsificación. El patriarca de Constantinopla, Pablo III, compartía también las preocupaciones imperiales; creía en la necesidad de salvar el espíritu cristiano que pensaba se iba extinguiendo. Por ello accedió a la propuesta imperial de reunir un concilio disciplinar. Podemos suponer que el emperador y el patriarca hicieron todo lo necesario para la convocatoria, pero no tenemos muchas noticias sobre este concilio, dado que se han perdido sus actas. Tampoco sabemos la fecha exacta; tuvo lugar en el

1. PG 96, 424-428.

año 692, pero pudo haber comenzado a finales del año 691. También ignoramos el número de participantes. Si nos atenemos al comentario de Zonaras[2], tomaron parte en los trabajos 227 obispos, que se reunieron en el mismo sitio que los del concilio del 680-681, o sea, en la gran sala con cúpula del palacio imperial de Constantinopla.

El concilio se limitó a tomar decisiones de orden práctico, expresadas en cánones. Según el primero de estos cánones, que llegan a 102, el concilio no hizo más que confirmar las decisiones tomadas por los sínodos ecuménicos anteriores y no tuvo más que una ambición: completar el quinto y el sexto concilio ecuménico[3]; de ahí el nombre de «quinisexto» con que se le designa.

Los cánones no fueron firmados por todos los obispos citados en Balsamón; sólo lo firmaron 211 representantes. Estos participantes eran todos ellos prácticamente de la jurisdicción del patriarcado de Constantinopla. También firmaron los cánones de este concilio algunos pocos armenios y sirios, así como Basilio de Gortina en Creta, delegado de Roma en el concilio del 680-681. Sobre los patriarcados de oriente hay pocas cosas claras. Las sedes patriarcales estaban vacantes todas ellas. Así, un tal Pedro que firma por Alejandría, y un Anastasio que firma por Jerusalén son considerados por algunos como representantes de los patriarcas en el sínodo y por otros como patriarcas que firmaron los cánones en un segundo momento. Al final firmó los cánones el mismo emperador. Podemos por consiguiente admitir que estuvo presente en la sesión de clausura. También sabemos que Justiniano II estuvo presente en la sesión de apertura, ya que el sínodo se dirigió a él[4]. De los trabajos del concilio no sabemos nada más.

El Quinisexto constituye el primer intento de codificación canónica. Justiniano II pensaba que tras la codificación del derecho romano que había hecho su gran homónimo Justiniano I, le correspondía a él la tarea de codificar el derecho de la Iglesia. Sustancialmente, su pensamiento era muy adecuado, pero cometió el error de querer dar todo el relieve de un concilio ecuménico a un trabajo de comisiones y sobre todo de hacerlo sin previo contacto con Roma. Así, la ausencia, justificada o no, de los occidentales, hizo que las especificidades occidentales —sociales, políticas, económicas, morales y consuetudinarias— no se tomasen en consideración. Los orientales legislaron según su mentalidad y provocaron naturalmente la cólera de Roma. Por lo demás, muchos de los cánones tienen un carácter antioccidental, que Roma no quería y no podía pasar en silencio. Nos referimos en particular a estos cánones:

1. El canon 2 no tiene en cuenta ninguno de los sínodos celebrados en occidente, como era obligatorio haberlo hecho. Reconoce además 85 cánones apostólicos según la tradición oriental, mientras que el occidente sólo reconocía los primeros 50.
2. El canon 13 condena el celibato obligatorio de los sacerdotes, práctica que había adoptado Roma.
3. El canon 36 reconoce el canon 3 del primer concilio de Constantinopla (381) y el canon 28 del concilio de Calcedonia (451), que atribuían a Constantinopla un nivel igual al de Roma. Estos cánones nunca fueron bien vistos por Roma, que los ignoraba o se oponía abiertamente a ellos.
4. El canon 55 prohíbe el ayuno del sábado durante la cuaresma, como se practicaba en occidente.
5. El canon 67 prohibía otra práctica muy arraigada en occidente: el consumo de animales estrangulados y la utilización de la sangre como alimento.
6. El canon 82 pone fin a la representación paleocristiana de Cristo bajo la forma de cordero. Era una representación muy difundida en occidente, mientras que había sido abandonada en oriente, donde por lo demás nunca había tenido éxito.

2 Rhallis-Potles, *Syntagma* 2, Atenas 1852, 294
3 *Ibid* 2, 301-305
4 *Ibid* 2, 295-299

Cuando los cánones y las actas fueron enviados a Roma para ser firmados por el papa Sergio, éste se negó a firmarlos. Justiniano II, que no había disimulado nunca sus ideas cesaropapistas, reaccionó arrestando en Constantinopla a Juan de Porto y a Bonifacio, ya que pensaba que habían sido ellos los que habían aconsejado que no firmara al papa. El emperador envió entonces a Roma a un tal Zacarías para explicar al papa los motivos por los que tenía que firmar. El papa se mantuvo firme en sus decisiones y no firmó nunca; sus sucesores hicieron lo mismo. La idea de que Zacarías quiso arrestar al papa es sólo fruto de la fantasía.

Los historiadores se han preguntado varias veces por qué se convocó este concilio y por qué en Roma se mostraron tan intransigentes. No tiene ningún fundamento la afirmación de que el Quinisexto constituye la revancha de Constantinopla después de las afirmaciones de Roma en los concilios del año 553 y del 680-681. Si hubiera sido esto, no habría habido cánones que condenan prácticas puramente orientales. Pero también hay cánones de este tipo; quizás no tan numerosos como los que condenan prácticas exclusivamente occidentales, pero no menos reales. Por lo que se refiere a la convocatoria del sínodo no cabe ninguna duda: se debió a la voluntad del emperador; el acuerdo del patriarca no era más que un hecho formal. Justiniano II, como hemos dicho, cometió un grave error: no había comprendido que el oriente estaba ya tan lejos del occidente que fatalmente alguno de los cánones habría corrido el peligro de herir a alguno de los dos campos. Cada Iglesia tenía su propia personalidad, su propia vida práctica, sus propias costumbres, sus propios hábitos. El gran cisma del siglo XI estaba ya en camino.

Constantinopla no podía reaccionar contra las decisiones del sínodo, aunque hubiera querido hacerlo, cosa que de todas formas no quiso hacer. La presencia imperial no dejaba ninguna posibilidad al patriarca, que tenía que tener las mismas opiniones que el emperador. Por eso avaló sin reaccionar la condenación de algunas prácticas muy vivas todavía en la capital. Los patriarcas orientales, como hemos dicho varias veces, no desempeñaban más papel que el de comparsas. Roma, por el contrario, no había abandonado nunca su aspiración a la independencia durante la crisis monotelita. El clima de contestación que ponía en discusión la soberanía bizantina sobre Roma permanecía vivo. Roma ya no se sentía en el imperio. El occidente que se iba organizando en estos finales del siglo VII atraía particularmente su atención. Roma se orientaba definitivamente hacia el norte y hacia el oeste. Al este, tan sólo los Balcanes formaban parte de sus intereses; el Asia menor se le escapaba por completo. Los acontecimientos que siguieron demostraron que Roma hacía bien en apuntar hacia Europa. El imperio bizantino no era ya su mundo.

4

El segundo concilio de Nicea (786-787) o séptimo concilio ecuménico

El cristianismo no tenía una herencia artística; el judaísmo, de donde emana, evitaba la representación de lo divino. También el cristianismo evitó la representación de lo divino durante el periodo paleocristiano, apelando a los símbolos. Pero desde el siglo IV, bajo el impulso del espíritu griego, los cristianos empezaron a decorar los lugares de culto; el paso sucesivo sería la representación de lo sagrado.

Después de que los artistas cristianos empezaran a representar también la naturaleza humana de Cristo, comenzaron a surgir reacciones en contra, sobre todo por parte de Eusebio de Cesarea[1] y de Epifanio de Chipre[2]. Otros padres de la Iglesia, por el contrario, se pronunciaron claramente en favor de la representación de los santos y de las escenas del evangelio, por motivos educativos. A comienzos del siglo VII, Leoncio de Neápolis (Chipre) desarrolló toda una teología en favor y a propósito de los iconos[3]. De esta manera, en los lugares de culto se empezaron a ver iconos más o menos realistas. A finales del siglo VII, el Quinisexto (691-692) prohibió la representación simbólica de Cristo, cuya figura comenzaba a aparecer en otros objetos que no tenían ninguna relación con el culto, por ejemplo, en la moneda bizantina bajo el reinado de Justiniano II (685-695).

A comienzos del siglo VIII, la situación en la parte oriental del imperio era alarmante: los cristianos no dedicaban ya a los iconos una veneración, sino una auténtica adoración: se trataba de un verdadero culto a los iconos. Esta situación provocó una reacción natural entre los puristas, que tenían miedo de que el cristianismo cayera en una idolatría vulgar y se convirtiera en una mixtificación. De ahí un cierto movimiento que se oponía a la representación de lo divino, al menos bajo formas humanas. Este movimiento encontraba apoyo entre los pueblos cercanos no cristianos, como los árabes y los judíos, pero sobre todo entre los herejes, como los nestorianos y los paulicianos, que rechazaban las imágenes como objeto de culto. Sobre todo los paulicianos, que desde mediados del siglo VII ocupaban las regiones fronterizas del oriente, se mostraban muy severos en materia de representación no sólo de lo divino, sino incluso de lo sagrado.

Los abusos de los ortodoxos, el influjo de los herejes, el ejemplo de los árabes y de los judíos, la tradición oriental y la teología de algunos padres de la Iglesia, hicieron que en algunos centros orientales se tolerase con recelo la representación de lo divino. El

1. PG 20, 1545-1548.
2. PG 41, 373.
3. PG 94, 1597-1609.

centro más importante era la ciudad de Nacolia en Frigia, cuyo obispo Constantino estaba al frente de un movimiento iconoclasta, que consideraba las imágenes como una forma de paganismo. Así es como nació una disputa religiosa que en poco tiempo se trasformó en un conflicto dogmático para desembocar en una herejía. Este conflicto sacudió a la Iglesia durante siglo y medio, y se expresó más tarde además bajo la forma de un movimiento político, socio-intelectual e incluso nacional.

En el año 717, tras un largo periodo de anarquía, el trono de Bizancio fue ocupado por León III. Natural de Germanicea (aunque su familia procedía de Isauria), conocía bien el movimiento iconoclasta. Durante el primer decenio de su largo reinado no manifestó ninguna señal de oposición en materia de imágenes sagradas. Los numerosos problemas políticos no le permitían ocuparse de la cuestión de los iconos. Además, antes de tomar cualquier decisión quería consultar a las autoridades eclesiásticas y políticas. El patriarca Germán se oponía enérgicamente a cualquier intento de cambiar en lo más mínimo el asunto. Al contrario, Teodosio de Efeso, Tomás de Claudiópolis y sobre todo Constantino de Nacolia se declararon abiertamente en favor de una medida que pusiera freno a los abusos. La casi totalidad de las autoridades políticas manifestaron igualmente su preocupación frente a ciertos fenómenos patológicos de adoración de los iconos. León promulgó entonces, en el año 726 (o en el 730) un edicto, cuyo contenido ignoramos. Parece ser, sin embargo, que no prohibía el uso de los iconos en los lugares de culto, sino que intentaba frenar en lo posible su proliferación fuera de dichos lugares. La aplicación más o menos estricta del edicto parece ser que se dejó a la discreción de los obispos. De todas formas, el edicto no hablaba de una colocación más alta de los iconos: esta opinión corriente en occidente[4] se deriva de una mala traducción latina de la vida de san Esteban el Joven.

El edicto del año 726 no fue aceptado por todos. El patriarca Germán declaró abiertamente que la cuestión era demasiado grave para tratarse en el consejo imperial; tenía que ser objeto de un concilio ecuménico[5]. Al mismo tiempo tuvo lugar la reacción del papa Gregorio II. Como dice el cronista Teófanes[6], el emperador escribió a Gregorio una carta de contenido dogmático y el papa le respondió en el mismo estilo; pero no sabemos cuántas cartas se intercambiaron. Las dos cartas que se atribuyen actualmente a Gregorio son falsas. Parece ser que la reacción de Gregorio fue violenta. Puso a Roma fuera de la autoridad imperial y declaró que no reconocía ya a León como emperador; sin embargo, no llegó a nombrar a otro emperador, para no atraer a Roma al ejército bizantino. La postura de Gregorio fomentó una rebelión en el sur de Grecia, que estaba bajo la jurisdicción del papa. Las fuerzas rebeldes se dirigieron contra la capital, donde sufrieron una aplastante derrota. El fracaso del intento hizo que el papa no tuviera entonces más remedio que reconocer la autoridad imperial de León.

No sabemos nada de la reacción de los otros patriarcas de oriente. Según la opinión más generalizada, pero no debidamente fundada, condenaron el iconoclasmo. La reacción más importante en oriente fue de todos modos la de Juan Damasceno, del monasterio de San Sabas en el desierto de Judá. Juan se puso al frente de la oposición al iconoclasmo y elaboró una verdadera teología de los iconos. En el año 729 redactó un «Discurso» teológico en favor de las imágenes y se lo dedicó al patriarca Germán, así como a la población ortodoxa de la capital. Pero los bizantinos no reaccionaron prácticamente a la llamada de Juan Damasceno. León III convocó entonces un concilio del trono *(silentium)*, compuesto de personalidades eclesiásticas y laicas. Tan sólo Germán se opuso a la política imperial. León obligó a Germán a presentar su dimisión y lo sustituyó en la sede cons-

4. Mansi 13, 124.
5. PG 98, 156.
6. Ed. Ch. de Boor, Leipzig 1883, 404 y 408.

tantinopolitana por Atanasio, un iconoclasta. Basándose en las decisiones del consejo, León promulgó en el año 730 el decreto iconoclasta con que ordenaba la destrucción de los iconos.

Germán informó a Gregorio que, a su vez, no reconoció a Anastasio como patriarca. Escribió además a León diciéndole que el emperador no podía decidir en materia doctrinal[7]. La réplica de León fue violenta: afirmó su propio poder supremo sobre la Iglesia[8] y profirió amenazas contra Roma. En realidad, León tenía miedo de que Gregorio alejase a Italia de la autoridad bizantina y buscaba una ocasión para emprender una acción militar contra Roma. Si Gregorio no siguió el destino de Martín I, se lo debió a una tempestad, que en el año 732 destruyó la flota bizantina en el Adriático.

Gregorio III, papa desde el año 731 y sucesor de Gregorio II, no cambió de política. León, por su parte, constatando que la soberanía bizantina sobre Roma era puramente formal y que la Italia del sur seguía a Roma, decidió cambiar de táctica. En el 732-733 apartó a los Balcanes y la Italia del sur de la jurisdicción eclesial romana, para anexionarlos a la jurisdicción constantinopolitana. Al mismo tiempo sacó a Isauria de la jurisdicción de Antioquía, para vincularla más directamente a la jurisdicción de la capital. De esta manera, las fronteras del imperio y las del patriarcado de Constantinopla coincidían por completo. León, creando una especie de Iglesia nacional, reforzó la cohesión del imperio y alejó a todos los que le criticaban. Se impuso el iconoclasmo sobre toda la extensión del estado, sin tener en cuenta para nada lo que decían ciertos «extranjeros», como Juan Damasceno o el papa Gregorio III. Teófanes, un escritor iconófilo de principios del siglo IX, acusa a León de haber cultivado otras ideas heréticas, y en particular de ser pauliciano. Pero León nunca había mostrado simpatías por el paulicianismo; Teófanes se dejó arrastrar sin duda por su propio fanatismo. De todas formas, su testimonio muestra hasta qué punto era viva la oposición ortodoxa en la capital; pero la fuerte personalidad de León había logrado sofocarla. La oposición se manifestó inmediatamente después de la muerte del emperador (11 de junio del año 740), cuando los ortodoxos apoyaron a su yerno Artabasdo en la lucha por la sucesión. Tuvieron durante dos años en jaque al sucesor legítimo, Constantino V, hijo de León. No obstante, la presencia iconoclasta parece ser que fue muy profunda: Constantino triunfó y en el año 742 restableció el decreto del año 730. Tenía una formación teológica bastante seria y le dio al iconoclasmo un contenido teológico y dogmático que no había tenido bajo su padre. A pesar de sus cualidades excepcionales, absorbido por la guerra contra los árabes y los búlgaros, no siguió el desarrollo de la situación en Italia, donde los longobardos iban minando las posiciones bizantinas y amenazaban directamente a Roma. El papa Esteban, frente al peligro longobardo, pidió en varias ocasiones la ayuda de Constantino. No habiendo tenido ninguna respuesta de él, se dirigió al rey de los francos, Pipino el Breve. Esta llamada constituye un nuevo giro definitivo en las relaciones entre Roma y Bizancio. Roma, al contar ya ahora con una suficiente protección, volvió definitivamente las espaldas a Constantinopla, a la autoridad imperial y a su política eclesiástica. Constantino comprendió muy bien este mensaje y desde entonces no tuvo ya en cuenta para nada las reacciones romanas a la hora de organizar su propia política religiosa.

Constantino pensaba que el iconoclasmo tomaría una forma más clara después del periodo de gestación. A partir del año 753 y tras una orden imperial se organizaron reuniones en numerosas ciudades para discutir la cuestión iconoclasta. El emperador se dio cuenta de que el iconoclasmo estaba bien arraigado y que los iconoclastas tenían los ojos vueltos hacia él. Convocó entonces un sínodo que tuvo lugar en Hieria, localidad cerca de Calcedonia, en el 754. La llamada imperial fue atendida por 338 obispos. No

7 Mansi 12, 978
8 Mansi 12, 975

participaron ni Roma ni los demás patriarcados de oriente. Además, como el trono patriarcal de Constantinopla estaba vacante, la presidencia se le confió a Teodosio de Efeso. Se han perdido las actas y las decisiones de este sínodo; todo lo que sabemos de él viene de la refutación de sus decisiones, que tuvo lugar en el II concilio ecuménico de Nicea en el año 787. Se sabe, por ejemplo, que Constantino presentó a los participantes un tratado teológico según el cual la veneración de los iconos no era idolatría, sino pura herejía.

Esta veneración, según Constantino, iba en contra de las decisiones del concilio de Calcedonia del año 451, ya que al ilustrar la naturaleza humana de Cristo se caía en el nestorianismo, que separa las dos naturalezas o en el monofisismo que las confunde. El sínodo anatematizó luego al patriarca Germán y a Juan Damasceno, pero no siguió al emperador en sus opiniones a propósito de la Virgen o de la veneración a los santos. Sin embargo, lo más grave fue una declaración de los participantes, según la cual el emperador, como sucesor e igual a los apóstoles, no tenía necesidad de un concilio para decidir en materia de fe cristiana[9]. Parece ser que los obispos bizantinos estaban hasta tal punto obcecados por el iconoclasmo que tomaron decisiones de una ligereza imperdonable. Tan sólo los monjes reaccionaron contra las decisiones de Hieria. Por esto Constantino cerró numerosos monasterios y obligó a muchos monjes a casarse. Los que no se sometían eran perseguidos. De ahí un movimiento de éxodo de monjes bizantinos, que dejaron el imperio para ir a establecerse en las regiones controladas por los árabes o en Italia. De esta manera, una vez más, la oposición quedaba limitada a los territorios fuera de las fronteras.

También los patriarcas de oriente, Teodoro de Jerusalén, Teodoro de Antioquía y Cosme de Alejandría, se negaron a aceptar las decisiones de Hieria. El año 767 enviaron a Roma un *memorandum* en favor de las imágenes y pidieron al papa que tomara la iniciativa. El papa Esteban III convocó el año 769 un sínodo en el Laterano, en el que tomaron parte más de 50 obispos de Italia, del estado franco y de oriente. Este sínodo anatematizó al de Hieria y afirmó su propia adhesión a la idea de la representación de lo sagrado. La política imperial recibió una seria advertencia y las decisiones de Hieria no fueron consideradas como un reflejo de la opinión de toda la cristiandad. La muerte del emperador Constantino y el reinado tolerante de su hijo y sucesor León IV (775-780) marcan un giro en la historia del conflicto iconoclasta. La muerte de León IV dejó el trono a su hijo menor Constantino VI y los asuntos imperiales pasaron a manos de la emperatriz Irene, anti-iconoclasta decidida. Irene no quería provocar al omnipotente partido iconoclasta; por esto tuvo que avanzar poco a poco. En un primer tiempo defendió la libertad absoluta en materia de imágenes, lo cual permitió el regreso de los iconófilos desterrados. Luego procedió a ciertos cambios discretos, sustituyendo a las personalidades administrativas pertenecientes al partido iconoclasta por otros iconófilos. Cuando se sintió bastante fuerte, puso al iconófilo Tarasio en la sede patriarcal de Constantinopla. Tarasio, en su carta de entronización del año 784, denuncia las decisiones de Hieria y pide el envío de representantes para reunir un concilio ecuménico[10]. Al mismo tiempo, la emperatriz Irene envió una carta al papa Adriano I, pidiéndole que participase en el próximo concilio. Adriano respondió inmediatamente con una carta en la que exponía por una parte las opiniones ortodoxas de Roma en materia de imágenes, pero también las ideas del papado a propósito del primado papal, así como de los vínculos que unían a la hegemonía papal y al estado franco. Los portadores de la carta, dos presbíteros llamados ambos Pedro, son considerados por algunos como los legados papales en el concilio.

9 Mansi 13, 225
10 Mansi 12, 1119-1127

Pero Teodoro Estudita[11] indica que aquellas personas no fueron designadas por el papa como auténticos representantes suyos La representación de los otros patriarcas también es dudosa Tarasio escribió algunas cartas que envió a través de sus propios mensajeros a Siria, a Palestina y a Egipto Los mensajeros no pudieron llegar a su destino por haber sido interceptados por los monjes sirios que, temiendo verse acusados por los árabes de colaboración con Bizancio, les impidieron pasar Los monjes escogieron a dos personas, un tal Juan y un tal Tomás, que participaron en el concilio como representantes de Antioquía y de Alejandría Pero parece ser que nadie delegó en ellos Por todos estos motivos, el carácter ecuménico del concilio ha sido puesto en duda por más de un autor

El concilio se reunió bajo la presidencia del patriarca Tarasio, en la iglesia de los Santos Apóstoles de Constantinopla, el año 786 También estuvieron presentes Irene y su hijo Constantino VI para seguir los trabajos A pesar de la larga preparación, la mayor parte de los obispos presentes eran iconoclastas Conociendo la actitud imperial en favor de las imágenes, estos obispos, ayudados por el partido iconoclasta, informaron a la guardia imperial, dominada —como todo el ejército— por el espíritu iconoclasta Apenas comenzado el sínodo, los soldados entraron en la iglesia y dispersaron a los participantes Todo se vino abajo

Irene disolvió el ejército iconoclasta Sin embargo, no sintiéndose segura, trasladó el concilio a Nicea Se reanudaron los trabajos bajo la presidencia de Tarasio, en septiembre del año 787 Participaron en ellos 350 obispos, los dos presbíteros portadores de la carta del papa, los dos posibles representantes de Antioquía y de Alejandría, dos altos funcionarios de la administración y los representantes imperiales Se celebraron en Nicea siete sesiones, pero la octava tuvo lugar en Constantinopla, en el palacio, en esta última sesión los emperadores firmaron solemnemente las decisiones del concilio, que rechazaba la decisión del sínodo de Hieria y aceptaba la posibilidad de representar lo sagrado y la veneración de los iconos Esta fe ortodoxa había sido expuesta durante la segunda sesión por un grupo de 117 monjes e higumenos Esta declaración, combinada con la teología de Juan Damasceno, constituye en realidad la declaración del concilio en materia doctrinal Lo más espectacular, sin embargo, fue la falta total de reacción por parte de los iconoclastas El año anterior cierto número de obispos habían participado en la reunión de Constantinopla y en aquella ocasión se habían declarado iconoclastas y habían provocado desórdenes Parece ser que Irene los puso ante un dilema o seguían con su opinión y en ese caso tenían que dejar el episcopado, o tenían que «arrepentirse», y «una vez perdonados» podían participar en el sínodo, aunque conservando un prudente silencio

Roma y los patriarcados de oriente aceptaron favorablemente la decisión final del concilio, pero las cosas no fueron tan fáciles a continuación En occidente, Carlomagno convocó en el año 794 un sínodo en Frankfurt, que se declaró contrario a las decisiones de Nicea, en particular por lo que se refería a la relación entre el icono y la persona representada El papa Adriano, sin embargo, se mantuvo firme en la aceptación de Nicea, aunque el sínodo de Frankfurt constituyó una seria advertencia para el papado respecto a sus relaciones privilegiadas con el estado franco En Constantinopla, los ultraortodoxos que se reunían en torno a Teodoro, higumeno del monasterio de Stoudios, acusaron a Irene de una política demasiado indulgente con los iconoclastas A pesar de que Irene fue luego destronada, el sínodo celebrado en Constantinopla el año 809 bajo el emperador Nicéforo condenó a los ultraortodoxos y el emperador mandó al destierro a los estuditas Estos fueron amnistiados por Miguel I (811-813), pero la situación volvió a enturbiarse para los ortodoxos León V (813-820), al constatar que el estado y sobre todo el ejército iban de mal en peor bajo los iconófilos, se volvió hacia el partido iconoclasta El patriarca

11 *Epistula* 38 PG 99 903 1670

Nicéforo tuvo que dimitir. Según una carta dirigida por el emperador Miguel II a Ludovico Pío en el año 824[12], León V en el año 813 había prohibido los iconos en los puntos accesibles de las iglesias, ya que la gente les prestaba una verdadera adoración. Se trata en este caso de la primera concesión hecha a los iconoclastas. Como los iconófilos reaccionaron basándose en las decisiones del concilio de Nicea, León V convocó en el año 815 un concilio en la iglesia de Santa Sofía y este concilio, después de anular las decisiones de Nicea, volvió a poner en vigor las del sínodo de Hieria. De nuevo volvió a imponerse el iconoclasmo y Teodoro Estudita se puso al frente de la oposición ortodoxa.

El emperador Miguel II (820-829) al principio quiso mostrarse imparcial: anuló las decisiones del sínodo de Hieria, las del sínodo del año 815, pero también las del concilio de Nicea y prohibió toda discusión sobre los iconos. Pero más tarde favoreció a los iconoclastas, como también lo hizo su hijo y sucesor Teófilo, que incluso persiguió a los iconófilos e hizo cerrar los talleres de pintura de los iconos. Pero el iconoclasmo había perdido las simpatías de pueblo. Así, bajo Miguel III (842-867), la madre del emperador, Teodora, hizo restaurar las imágenes y favoreció la elección de Metodio, un iconófilo, como patriarca. Este último reunió en Constantinopla, el 11 de marzo del año 843, un sínodo que eliminó definitivamente el iconoclasmo.

12. Mansi 14, 420.

Bibliografía selecta

Alexander, P , *The Iconoclastıc Councıl of St Sophıa (815) and ıts Definıtıon (Horos)* (Dumbarton Oaks Papers, 7), 1953

— *The Patrıarch Nıcephorus of Constantınople Ecclesıastıcal Polıcy and Image Worshıp ın Byzantıne Empıre*, Oxford 1958

Amann, E , *La doctrıne theologıque de Theodore de Mopsueste* Revue des Scıences Relıgıeuses 15 (1932)

Anastos, M , *Justınıan s Despotıc Control over the Church as Illustrated by Edıcts on the Theo paschıte Formula and hıs Letter to Pope John II ın 533* (Zbornık Radova Vızantoloskog Instıtuta, 4), 1956

— *Iconoclasm and Imperıal Rule 717-842*, en *Cambrıdge Medıeval Hıstory* IV, 1, Cambrıdge 1966

— *The Immutabılıty of Chrıst and Justınıan's Condemnatıon of Theodore of Mopsuestıa* (Dumbarton Oaks Papers, 6), 1951

Battıfol, P , *Justınıen et le Sıege apostolıque*, Parıs 1938

Brıa, I , *Dıscutıı teologıce ıntre teologı Ortodoscı Românı et teologı necalcedonıenı*, en Ortodoxıa 22, 2 (1970)

Devreesse, R , *Le cınquıème Concıle oecumenıque et le magıstere ordınaıre*, Roma 1946

— *Essaı sur Theodore de Mopsueste* (Studı e Testı 141), Cıtta del Vatıcano 1948

Duchesne, L , *L'Eglıse au VIe sıecle*, Parıs 1925

Evans, D B , *Leontıus of Byzantıum An Orıgenıst Chrıstology*, Washıngton 1970

Every, G , *The Bızantıne Patrıarchate*, London 1947

Flıche A -Martın, V , *Hıstorıa de la Iglesıa* IV V, Valencıa 1975

Frend, W H C , *The Rıse of the Monophysıte Movement Chapters ın the Hıstory of the Church ın the Fıfth and Sıxth Centurıes*, Cambrıdge 1972

Galıtıs, G , *Dıe hıstorısch-krıtısche Wıssenschaft und dıe Orthodose Theologıe*, Geneve 1984

Gay, J , *Notes sur la crıse du monde chretıen apres les conquêtes arabes* Melanges de l'Ecole françaıse de Rome 45 (1928)

Grabar, A , *L'Iconoclasme byzantın*, Parıs 1957

Gray, P T R , *The Defense of Chalcedon ın the East (451 553)* Leıden 1979

Gregoıre, H , *Mahomet et le Monophysısme*, en *Melanges Ch Dıehl* I, Parıs 1930

Grıllmeıer, A , *Jesus der Chrıstus ım Glauben der Kırche* II/1 *Das Konzıl von Chalkedon (451) Rezeptıon und Wıderspruch (451-518)*, Freıburg-Basel-Wıen 1986

Grıllmeıer, A -Bacht, H , *Das Konzıl von Chalkedon* I-III, Wurzburg 1951-1954

Grumel, V , *Recherches sur l'hıstoıre du Monothelısme* Echos d'Orıent 28 (1929) y 29 (1930)

Guıllaumont, A , *Les 'Kephalaıa gnostıca' d'Evagre le Pontıque et l'hıstoıre de l'Orıgenısme chez les Grecs et les Syrıens*, Parıs 1962

Hefele-Leclercq, *Hıstoıre des Concıles* (10 vols), Parıs 1909

Helmer, S , *Der Neuchalkedonısmus Geschıchte, Berechtıgung und Bedeutung eınes dogmenges chıchtlıchen Begrıffes*, Bonn 1962

Ionıta, V , *Sınodul VI ecumenıc sı ınsemnatatea Luı pentru acumenısmul actual* (Studıı Teologıce, serıe 2, 30) 1978

Jarry, J , *Heresies et Factions a Constantinople byzantine du Ve au VIIe siecle* Syria 37 (1960)

Kotter, B , *Die Schriften des Johannes von Damaskos,* Berlin 1973

— *La legittimita del culto delle icone Oriente e Occidente riaffermano insieme la fede cristiana,* Bari 1988

Lebon, J , *Le monophysisme severien,* Louvain 1909

Le Bras, G , *L'Eglise romaine et les grandes Eglises orientales* (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo, 5), 1958

Maspero, J , *Histoire des Patriarches d'Alexandrie,* Paris 1923

Meletios (Metropolita de Nikopolis), *Le Ve Concile Oecuménique* (en griego), Atenas 1985

Mingana, A , *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed,* Cambridge 1932

Munitiz, J , *Synoptic Byzantine Chronologies of the Councils* Revue des Etudes Byzantines 36 (1978)

Murphy, F X -Sherwood, P , *Constantinople II et III* (Histoire des Conciles Oecuméniques I-III) Paris 1974 Los textos de las decisiones de los concilios están editados en COD, 105-186

Pargoire, J , *L'Eglise byzantine de 527 a 847,* Paris 1905

Perrone, L , *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553),* Brescia 1980

Schonborn, C von, *Sophrone de Jerusalem Vie monastique et confession dogmatique,* Paris 1972

— *L'icône du Christ Fondements théologiques elaborés entre le I^e et le IIe concile de Nicee (325-787),* Freiburg 1976

Schwartz E -Straub, J , *Acta Conciliorum Oecumenicorum,* Berlin 1914s, 1971s

Stefanides, V , *Histoire ecclésiastique* (en griego), Atenas 1957

Stiernon D , *Constantinopla IV,* Vitoria 1969

Stratos, A , *Byzance au VIIe siecle* I-II, Genève 1976

III

EL CUARTO CONCILIO DE CONSTANTINOPLA (869-870)

Primado romano, pentarquía y comunión eclesial en vísperas de la separación entre oriente y occidente

Lorenzo Perrone

Premisa: una ecumenicidad controvertida

Lo que en la tradición occidental suele indicarse hasta hoy como el octavo concilio ecuménico gozó, en realidad, de un reconocimiento generalizado sólo por un espacio de tiempo bastante restringido. En contra de los deseos formulados en las aclamaciones finales, que auspiciaban memoria eterna al concilio y amenazaban con el anatema por parte de la Trinidad a todos los que se opusieran a él (Mansi 16, 185-186), diez años más tarde su resultado final —la condenación de Focio— fue totalmente trastocado por un nuevo concilio, que anulaba las decisiones anteriores. Por esta vida aparentemente efímera que tuvo, el Constantinopolitano IV está en el origen de una controversia historiográfica y teológica sobre su nota de ecumenicidad, que se ha desarrollado entre los estudiosos modernos, pero que tiene también sus testigos en el pasado. Hay quienes han puesto de relieve que el número de «octavo» se atribuyó a veces a otros concilios, designando por ejemplo con él al Florentino. Para otros, por el contrario, la rehabilitación de Focio en el 879-880 no supondría la supresión en cuanto tal de un concilio como el Constantinopolitano IV, que había respetado todas las exigencias acostumbradas de ecumenicidad.

De todas formas, no se puede ignorar la peculiaridad más importante del Constantinopolitano, respecto a la serie de los concilios que le habían precedido: es el primero que fue recibido como ecuménico únicamente por la Iglesia occidental, convertido de hecho en un símbolo de división; aunque no estuviera directamente en el origen de ella, fue sin embargo el preludio de la separación entre oriente y occidente, puesto que encerraba dentro de sí algunos de sus síntomas y de sus motivos más característicos.

Por otra parte el Constantinopolitano IV, aunque inaugura prácticamente un nuevo ciclo en la historia de los concilios ecuménicos, desde el punto de vista de la tipología conciliar sigue estando en plena continuidad con los anteriores. En efecto, vuelve a proponer ampliamente el modelo antiguo del concilio imperial, con la implicación directa y amplia de la autoridad civil en su convocatoria, en su desarrollo y en las conclusiones de sus trabajos, a pesar de los esfuerzos —estimulados por el mismo emperador Basilio I— por replantear la ingerencia de los laicos en los asuntos de la Iglesia. Esto resulta más significativo todavía, si se tiene en cuenta el clima diferente que introdujo el desarrollo de las reivindicaciones primaciales de Roma, que afectan ahora con mayor fuerza que en el pasado a la naturaleza y a las dinámicas peculiares del acontecimiento conciliar. La idea romana de la superioridad del papa sobre el concilio, manifestada en varias ocasiones por los pontífices de la época, además de chocar con las prerrogativas tradicionales del emperador, debe en todo caso vérselas con otro aspecto que, aunque no

fuese nada nuevo, encuentra una sanción especialmente explícita e insistente a lo largo del Constantinopolitano IV: el principio, tan apreciado por la eclesiología oriental, de la pentarquía, por el cual el acuerdo armónico entre los cinco patriarcas se convierte en garantía y en vínculo de ecumenicidad efectiva.

Con esto vislumbramos ya las fuerzas principales y las apuestas que se mueven en los acontecimientos que condujeron al concilio del 869-870. Sin embargo, una reconstrucción histórica de este episodio, si se desea poner en claro la constelación concreta político-eclesiástica en que se sitúa, no puede menos de insertarlo en la secuencia de unos cuatro decenios, que va desde la conclusión de la segunda fase de la lucha por las imágenes (843) hasta el concilio de Focio del 879-880. Las circunstancias conjugadas que determinaron el Constantinopolitano IV deben verse, en resumen, en la situación interna de la Iglesia bizantina, dominada por desgarramientos y conflictos entre grupos de tendencias opuestas, que la acompañaron durante toda la segunda mitad del siglo IX, llegando en parte a prolongarse hasta bien adentrado el siglo X, con la controversia tetragrámica. Este fondo más general ayuda a captar en sus justas dimensiones el papel que representó una personalidad como Focio, en torno al cual giran en buena medida las vicisitudes de todo este periodo. A primera vista, ningún concilio ecuménico de la antigüedad parece haberse centrado, como el Constantinopolitano IV, en una cuestión estrictamente personal: el problema de la validez o no de la elección de Focio como patriarca de Constantinopla. Sin embargo, se cometería un grave error de juicio si se quisiera reducir el alcance del concilio a este único aspecto. Es verdad que, a diferencia de los siete primeros concilios ecuménicos, nos encontramos frente a un problema que se plantea solamente en un plano disciplinar. No obstante, el éxito del Constantinopolitano IV, por las razones antes señaladas, trasciende los límites de la cuestión personal, ya que representa una etapa de especial relieve en las relaciones competitivas entre Roma y Constantinopla.

Las oposiciones que dividían a la Iglesia bizantina se fundamentan realmente en la rivalidad tradicional que, al menos desde el canon 28 del concilio de Calcedonia, subyace constantemente a las relaciones entre la sede apostólica y el primer patriarcado de oriente, alimentando tensiones de diverso tipo y rupturas más o menos prolongadas según las diversas épocas. El alejamiento mutuo entre los dos centros eclesiásticos representa por tanto un proceso de orígenes muy antiguos, aunque fue creciendo cada vez más entre los siglos VIII y IX, debido a un conjunto de factores, al mismo tiempo doctrinales y políticos, que pesarían seriamente en la misma crisis fociana. Este periodo coincide con los pontificados de León IV (847-855), Benedicto III (855-858), Nicolás I (858-867), Adriano II (867-872) y Juan VIII (872-882), que insisten generalmente por parte de Roma en la reivindicación de un primado universal de jurisdicción con una firmeza nunca vista hasta entonces, señal además de la independencia que había adquirido del poder bizantino con la constitución de un renovado imperio de occidente. En cuanto a sus interlocutores de Constantinopla, si una coyuntura política especial favorece en el concilio del 869-870 el encuentro entre las exigencias romanas y las pretensiones ocasionales de la Iglesia bizantina, este acuerdo temporal no elimina ni mucho menos las causas profundas de los contrastes, que se habían hecho más evidentes todavía por el problema de la jurisdicción sobre la Iglesia búlgara, objeto de disputa entre las dos sedes. El conflicto de intereses y la diversa visión de las propias funciones y derechos ayudan a explicar cómo las fricciones entre Roma y Constantinopla a lo largo de la crisis fociana pudieron alcanzar un nivel nunca tan elevado anteriormente, hasta el punto de llevar a lo que ha sido visto como el primer cisma formal de Constantinopla respecto a Roma, con la deposición de Nicolás I por parte de Focio.

Las disensiones en la Iglesia bizantina al término del conflicto iconoclasta

El clima de controversia que rodea la figura de Focio, no sólo en la tradición occidental sino también en ciertas expresiones del ambiente bizantino contemporáneo o inmediatamente posterior a él, ha condicionado en gran medida la imagen del docto humanista constantinopolitano, envolviendo en el juicio negativo que se tiene de él a otros muchos protagonistas de aquel periodo que se pusieron a su lado. Tan sólo recientemente la investigación histórica ha permitido una valoración más equilibrada, modificando seriamente después de casi un milenio el estereotipo polémico del patriarca. Siguiendo estos resultados, se ha superado también la visión negativa del reinado de Miguel III (842-867), que resultaba ventajosa para su sucesor Basilio I (867-886), acreditada hasta ahora por la orientación prevalente antifociana de las fuentes de que se disponía. No se trata de un punto de importancia secundaria, si se piensa en el entramado constitutivo de la Iglesia y el Estado en Bizancio, al que debemos también en nuestro caso muchos de los desarrollos fundamentales. Con la conclusión de la crisis iconoclasta (843), que durante más de un siglo había sacudido a la Iglesia y a la sociedad bizantinas, comienza uno de los periodos más brillantes en la historia del imperio oriental, caracterizado por el renacimiento cultural y político y por el desarrollo de una identidad «nacional» que pretendía influir también en las relaciones con el mundo latino.

La liquidación del iconoclasmo, reducido ya a unos pocos restos inofensivos, dejaba sin embargo —como suele ocurrir en los grandes momentos de crisis— una serie de desgarrones polémicos y de herencias negativas dentro de la Iglesia bizantina. A lo largo de la lucha se habían ido perfilando dos orientaciones distintas en el campo ortodoxo, que tuvieron la oportunidad de manifestarse plenamente, con su carga conflictiva, justo después de la derrota de los enemigos de las imágenes. Por comodidad, simplificando un poco todo el abanico de posturas más complejas, pueden señalarse como dos líneas, si no dos partidos auténticos, que persiguen ideas profundamente distintas, tanto en lo que se refería al juicio sobre el pasado reciente como a propósito de las necesidades actuales de la Iglesia: por un lado, los partidarios de la *oikonomia* bizantina tradicional, es decir, el principio de que era lícito adaptar la aplicación de la ley a las circunstancias particulares en beneficio de un bien mayor; por otro lado, los defensores de la *akribeia,* a quienes les importaba ante todo garantizar el cumplimiento riguroso de las normas disciplinares, sin introducir limitaciones de ningún tipo. Según prevaleciese una orientación u otra, las consecuencias para la Iglesia bizantina, y más en concreto para los que habían estado implicados en la política de los emperadores iconoclastas, resultarían profundamente distintas. Este antagonismo eclesial es el preludio inmediato y el alimento constante de los conflictos en torno al nombre de Focio en el panorama constantinopolitano.

Consciente de las necesidades urgentes de personal para las estructuras eclesiásticas, el patriarca Metodio (843-847), en vez de proceder a una depuración sistemática, había favorecido una reinserción bajo ciertas condiciones de los eclesiásticos comprometidos de manera no grave en el anterior conflicto iconoclasta. Su línea moderada, compartida por la corte y por el alto clero, y naturalmente por los seguidores del iconoclasmo que se habían convertido a la ortodoxia, gozaba además del apoyo de los ambientes intelectuales. A este apoyo no era extraño el hecho de que en el frente opuesto, defendiendo intransigentemente la disciplina canónica, se habían alistado en primer lugar los monjes, que ordinariamente no veían con mucha simpatía el auge creciente del saber profano. La oposición monástica estaba guiada por el grupo que había combatido en primera fila durante la lucha por las imágenes, la comunidad de los estuditas, que expresaban severas críticas contra la conducta de algunos de los patriarcas que se habían ido sucediendo en

el trono constantinopolitano, considerándola como demasiado acomodaticia con el poder político. La intransigencia que demuestran ahora los estuditas en mantener aquellas denuncias llevó al patriarca Metodio a su condenación. Así pues, llegó a crearse una situación cismática dentro de la misma Iglesia de Constantinopla.

Preocupada por esta división, al morir Metodio, la emperatriz Teodora, regente en nombre de su hijo Miguel III, había impuesto la elección del monje Ignacio, probablemente sin aguardar a la elección regular del sínodo y con la esperanza de que así podría haber una mediación entre los dos partidos. No obstante, desde los gestos iniciales de su primer patriarcado (847-858), Ignacio demostró que no era la persona más adecuada para este objetivo. En efecto, el recién elegido manifestó enseguida sus inclinaciones rigoristas, excluyendo de la ceremonia de consagración al arzobispo de Siracusa, Gregorio Asbestas, cuyo caso (probablemente la consagración irregular de un obispo de Taormina) había sido resuelto «con economía» por Metodio. En torno a Gregorio se fue reuniendo poco a poco la oposición de los liberales, a pesar de que Ignacio procedió a su condenación y deposición sólo cinco años más tarde. Fue en este momento cuando entró en la escena constantinopolitana la presencia de un factor externo, al interesarse la Iglesia de Roma en los asuntos bizantinos. Realmente, desde el comienzo de su patriarcado, una iniciativa poco afortunada de Ignacio había puesto de relieve las diversas sensibilidades de las dos Iglesias. Ignacio había notificado su elección al papa León IV enviándole como regalo un palio, pero el obispo de Roma había rechazado el homenaje, observando que era costumbre de la sede apostólica enviarlo a las Iglesias de Europa, pero no recibirlo de las otras. Como es evidente, Roma no perdía la ocasión de reafirmar su propio primado, a lo cual se prestaba ulteriormente el caso de Gregorio Asbestas. León IV no había aprobado la independencia de juicio de la sede constantinopolitana, criticando el hecho de que Roma no hubiera sido consultada para nada ni informada de la deposición. De esta manera el papa reivindicaba un derecho que iba mucho más allá de la praxis habitual, y esto incluso antes de que se conociesen en Roma las decretales pseudo-isidorianas. Luego, ante la apelación interpuesta por Gregorio Asbestas, Roma, investida directamente del papel de juez, no quiso expresar su juicio en presencia de una sola parte, sino que solicitó al patriarca que presentase sus propias razones. Más aún, se ha sostenido que precisamente por causa del proceso pendiente —que afectaba, en la denuncia de Gregorio Asbestas, a la misma legitimidad de la elección de Ignacio— ni León IV ni Benedicto III lo reconocieron como patriarca. Esta cuestión estaba destinada a durar largo tiempo, incluso porque entre tanto se había verificado en Constantinopla un cambio en la cúpula de la influencia política: Bardas, tío de Miguel III, se había impuesto en la corte favoreciendo la ascensión de su sobrino y relegando a Teodora, la gran protectora de Ignacio. Amigo de las corrientes más liberales, el nuevo hombre fuerte entró en conflicto con Ignacio, cuando éste, prestando crédito a las insinuaciones sobre su presunta conducta incestuosa que hacían circular sus adversarios, lo excluyó de la comunión en la epifanía del año 858. Unos meses más tarde, a lo largo del verano, el apoyo concedido por el patriarca a los adversarios de Bardas le ofreció a éste el pretexto para acusar a Ignacio de alta traición y apartarlo de la sede constantinopolitana. Su lugar lo ocupó Focio, prestigioso exponente de los ambientes intelectuales y en aquella época jefe de la cancillería imperial.

El nombramiento de Focio como patriarca y la crisis en las relaciones entre Roma y Constantinopla

El modo como Focio accedió a su primer patriarcado (858-867) es objeto de discusión entre los historiadores, que tienen que deducir los hechos de unos testimonios con prejuicios en contra o por lo menos parciales. Pero podemos considerar definitivamente

desechada la acusación tradicional que veía en Focio una especie de intruso. En efecto, parece cierto que Ignacio aceptó la dimisión, después de haber sufrido fuertes presiones de la corte, aunque no es seguro que asociara su gesto a unas condiciones en cierto modo vinculantes para la política de su sucesor. Según la versión de los ignacianos, Focio se comprometió con juramento y por escrito a respetar a Ignacio como a un hermano, a seguir sus consejos, a no aceptar ninguna acusación y ningún concilio en contra suya y a reconocer sus ordenaciones. Sin embargo, es más probable que las exigencias de las debidas garantías procedieran sobre todo de los obispos consagrados por Ignacio, que querían protegerse frente a posibles denuncias contra la validez de sus ordenaciones. En efecto, si la iniciativa procede de ellos, se puede pensar que Focio se dejó inicialmente arrancar una declaración favorable al patriarcado de Ignacio, que no correspondía a sus convicciones reales, pero que podía procurarle la adhesión de sus seguidores. Quizás se hacía ilusiones de poder ganarlos en un segundo tiempo para su política, pero sus resistencias demostrarían muy pronto que era éste un camino impracticable.

En todo caso, desde su ascensión a la sede constantinopolitana no faltaron motivos para poner a Focio en dificultades. En contra de las normas canónicas, el recién elegido —que era todavía laico— quemó solamente en seis días las etapas de las órdenes eclesiásticas, ofreciendo así a sus adversarios el pretexto de una acusación destinada a probar la irregularidad de su consagración. No menos contraproducente, aunque se trató probablemente de un acuerdo con los ignacianos, resultó después la participación en la ceremonia de entronización, como consagrante, de Gregorio Asbestas, cuyo caso estaba todavía *sub iudice*. Sobre la incierta base negociada que se había fijado originalmente con el partido del ex-patriarca, el compromiso que había permitido la subida de Focio no podía durar mucho tiempo. Pocos meses más tarde, para romper la resistencia de los seguidores de Ignacio, que se había ido trasformando en oposición organizada, Focio y la corte se convencieron de que era preciso declarar nulo su patriarcado, invalidando de esta manera las órdenes que él había conferido. En la primavera del año 859 un concilio reunido por Focio en la iglesia de los Santos Apóstoles, con la participación de 170 obispos, condenó a Ignacio por haber ocupado la sede constantinopolitana sin elección canónica y con él fueron depuestos todos los obispos que le habían permanecido fieles. Un año más tarde Focio informó a Nicolás I de su elección, mientras que Miguel III pidió al papa que enviara a sus legados a Constantinopla para regular la cuestión del iconoclasmo en un nuevo concilio. La verdad es que no se trataba de una simple excusa, ya que los iconoclastas que quedaban se aprovechaban de la situación de crisis para levantar de nuevo la cabeza; pero el motivo real del concilio previsto era la cuestión de Ignacio. Por lo demás, esto no se le escapaba a Roma, que una vez más se reservó el juicio sobre él, delimitando la función de los legados al papel de inspectores para controlar cómo se habían desarrollado los hechos e insistiendo en los privilegios de la sede apostólica frente a la Iglesia constantinopolitana.

A pesar del malestar que produjo en Constantinopla esta actitud, el sínodo que se celebró allí entre abril y agosto del año 861 con la intervención de más de trescientos obispos muestra cómo por parte bizantina se buscaba todavía una relación positiva con Roma, hasta el punto de que la presidencia del concilio parece ser que se les confió a los legados en conformidad con la praxis romana. A su vez, los enviados del papa —Radoaldo, obispo de Porto, y Zacarías, obispo de Anagni— firmaron sus decisiones, que confirmaban la anterior deposición de Ignacio, por considerarse ilegítima su elección. Además, el concilio renovó la condenación del iconoclasmo y promulgó 17 cánones disciplinares, que recogían en parte las reservas romanas respecto a Focio, evitando para el futuro el paso demasiado rápido de la condición laica al estado episcopal. No obstante, al volver a Roma, los legados vieron desaprobadas sus gestiones por Nicolás I, en cuya reacción debió influir negativamente el hecho de que la sede apostólica no hubiera obtenido

satisfacción por la cuestión del Ilírico, que hacía más de un siglo había sustraído Bizancio a la jurisdicción papal. El problema era de especial actualidad, ya que interfería con la asignación a su propia esfera de influencia de los nuevos territorios abiertos en aquel periodo al cristianismo por las misiones tanto griegas como latinas en Bulgaria. El activismo evangelizador del que daban pruebas las dos partes estaba destinado a llevar muy pronto a un choque entre ellas.

En esta competencia misionera en la Europa del este tenemos sin duda uno de los principales motivos de las tensiones entre Roma y Constantinopla que condujeron al cisma fociano, aunque las causas en el origen del mismo fueron múltiples. Entre otras cosas, no se puede negar que en el resultado negativo del asunto de Focio pesaron no poco, a los ojos de Roma, ciertas informaciones incompletas y demasiado desconfiadas sobre el patriarca. Tampoco hay que olvidar los aspectos personales que, especialmente en el caso de Nicolás I, con su rigidez característica, parece ser que revistieron una importancia especial. No obstante, estos diversos elementos no deben exagerarse. La verdad es que siguen siendo dominantes otros factores, debidos en primer lugar a la diversidad de las respectivas eclesiologías y, en particular, a la vocación hegemónica cada vez más pronunciada de la sede romana. Aunque no puede afirmarse con seguridad que Focio tuviese especiales prejuicios contra el reconocimiento de los privilegios particulares de la sede apostólica, la cuestión personal que le afectaba tendió de hecho a convertirse en un campo de prueba para el primado romano.

Sometidas a la presión de semejantes exigencias, las relaciones entre Roma y Constantinopla se iban agravando rápidamente. Nicolás I se negó a ratificar el juicio del concilio fociano del año 861 y escribió al emperador que seguía considerando a Ignacio como el patriarca legítimo, mientras que en sus mensajes a los patriarcas orientales acusaba con dureza a Focio de ser un intruso. Las posiciones de Roma fueron oficializadas por un sínodo en el verano del año 863. Confirmó a Ignacio en el patriarcado y declaró depuesto a Focio, anulando sus ordenaciones. Concediendo su apoyo a las peticiones de los ignacianos, Nicolás I estaba probablemente convencido de disponer con ellos de unos interlocutores más favorables con Roma en la cuestión del Ilírico y esperaba conseguir que también el emperador se inclinase a sus planteamientos. Sin embargo, en Constantinopla se reaccionó bastante críticamente a las pretensiones romanas de juzgar los problemas internos de la Iglesia bizantina. En el año 865, Miguel III insistió en sus derechos y en su autonomía en una carta al papa de tono muy áspero. La réplica papal con la epístola *Proposueramus* (28 de septiembre), confiada a la pluma de Anastasio Bibliotecario —personaje de gran autoridad en la curia romana a mediados del siglo IX e inspirador, con sus altibajos, de la política de los diversos pontífices—, representa un documento de especial importancia en la historia del primado de Roma y de las relaciones entre la Iglesia y el Estado (MGH. *Ep*. VI, 454-487). La correspondencia entre el emperador y el papa es además un testimonio sintomático del alejamiento progresivo entre Constantinopla y Roma, que se traslada ahora de la esfera religiosa al ámbito político y cultural. Así, en su respuesta a Miguel III, Nicolás I rebatía, entre otras cosas, los ataques dirigidos por el emperador a la lengua latina considerada como bárbara, reivindicando con orgullo su dignidad histórica de lengua del imperio. Más allá de estas escaramuzas, la carta pontificia insistía sobre todo en los derechos de la Iglesia romana —designada como «la primera y la maestra de todas las Iglesias»— a intervenir en las cuestiones de la Iglesia constantinopolitana, incluso en casos disciplinares. La consecuencia más relevante de esta actitud, no nueva ciertamente en sus motivaciones esenciales (que apelaban a principios ya formulados por León Magno y Gelasio), se refería a la relación del papa con el concilio ecuménico: la superioridad del papa sobre el concilio se afirma expresamente, por el hecho de que el primado se le ha conferido al papa por el mismo Cristo, y no por parte de los concilios. Sin la autoridad de la sede apostólica

—como Nicolás I se preocupa de afirmar en numerosas ocasiones—, los concilios no tienen ningún valor; más aún, para su validez necesitan la aprobación papal.

A pesar de la aspereza de la réplica, Nicolás I no cerraba del todo las puertas a las esperanzas bizantinas, ya que declaraba su disponibilidad para reexaminar la disputa entre Focio e Ignacio, en presencia de los dos protagonistas o de sus enviados. Sin embargo, las cosas fueron empeorando por la concomitancia de la cuestión fociana con el desarrollo acelerado que había asumido por aquellos mismos años la evangelización en Bulgaria. Aquí los contrastes que oponen a las dos Iglesias se traducen en un choque abierto entre dos modos diversos de entender la obra de cristianización. Una etapa decisiva para la misión entre los eslavos es la que se dio en el año 863, cuando Constantino (Cirilo) y Metodio partieron a misionar en Moravia con la aprobación de la corte bizantina y el apoyo de Focio. El año siguiente Boris, khan de Bulgaria, se convirtió al cristianismo y aceptó el envío de misioneros bizantinos. Pero luego, entre el año 865 y el 866, insistió para que la Iglesia búlgara fuera autónoma de Constantinopla y tuviera su propio patriarca. Disgustado por la respuesta negativa de Focio, Boris se dirigió entonces a Roma sometiéndole al mismo tiempo una serie de cuestiones surgidas después de la evangelización (866). Con los *Responsa* de Nicolás I a las 106 preguntas planteadas por los búlgaros (MGH, *Ep*. VI, 568-600), Roma envió sus propios misioneros a Bulgaria, que en poco tiempo obtuvieron un brillante éxito, aunque el papa no accedió a la petición de nombrar patriarca al legado Formoso, muy querido por los búlgaros, sino que propuso en su lugar a otros candidatos romanos.

El éxito de la misión romana preocupó enormemente a las autoridades bizantinas, que concedían a aquella región una especial importancia política, y promovió una controversia en la que salieron a relucir viejos y nuevos motivos de rivalidad, destinados en parte a acompañar también en el futuro a las diatribas entre la cristiandad latina y la griega. En efecto, los misioneros latinos, acentuando las reservas manifestadas en los *Responsa* por los ritos orientales, habían criticado algunos usos de la Iglesia griega y habían introducido, en especial, el Credo con el añadido del *Filioque*. Esto dio motivo a Focio para una apología de la tradición dogmática y disciplinar de la Iglesia bizantina contra las innovaciones latinas, en una carta encíclica dirigida a los patriarcas orientales (PG 102, 721-742). Mientras solicitaba la solidaridad de los orientales, Focio intentó ganar también para su causa a algunos exponentes occidentales, interesados por razones políticas en una relación positiva con Bizancio, o bien críticos contra la intransigencia con que Nicolás I perseguía sus propios objetivos en occidente. Basándose en esta coalición de fuerzas tan variopintas y pudiendo contar aún con el apoyo de la corte, Focio reunió entre agosto y septiembre del año 867 un gran concilio, presidido por el emperador Miguel III y Basilio I, que selló la ruptura formal entre Constantinopla y Roma. Con un gesto que nunca se había atrevido a realizar ninguno de sus predecesores, Focio hizo condenar y deponer a Nicolás I. El carácter «inaudito» de la acción emprendida por el patriarca constantinopolitano contra el papa es admitido incluso por los historiadores más favorables a Focio, por mucho que se tienda a juzgarlo como un paso en falso respecto a una conducta que no era antirromana en principio. Pero no faltan quienes han intentado juzgar el acto de deposición como un paso obligado, desde el momento en que Focio, al romper la comunión con el papa, se habría excluido automáticamente de la Iglesia, a no ser que no lo reconociera como tal. Por otro lado, si es verdad que la deposición de Nicolás I se manifiesta como una violación palpable del principio aceptado universalmente por occidente, según el cual el papa no puede ser juzgado, este principio no resultaba tan claro en oriente y existía de todas formas el precedente de Honorio, condenado en el Constantinopolitano III (681).

De todas formas, las decisiones conciliares, a pesar de ser tan tajantes, no surtieron enseguida los efectos desgarradores que se habrían podido temer entre las dos sedes, ya

que acontecieron en vísperas de un cambio dinástico que dentro de poco habría de revolucionar la situación política bizantina, provocando la caída de Focio. La nueva coyuntura, presagiada por el asesinato de Bardas por obra del futuro emperador Basilio I (866), se presentó cuando éste eliminó también a Miguel III (23 de septiembre del año 867), reuniendo en sí todo el poder. Necesitando verse legitimado después del golpe de fuerza, el nuevo soberano se esforzó por encontrar apoyo en los ambientes que habían estado en la oposición bajo el régimen anterior y por mejorar las relaciones con la sede apostólica. Basilio I le pidió enseguida a Focio que dejase el trono patriarcal, devolviéndoselo a Ignacio, que volvió a ocuparlo el 23 de noviembre del año 867. Se trataba ahora de reanudar los contactos con Roma, en donde había desaparecido la enérgica figura de Nicolás I (13 de noviembre del año 867) y había subido al trono pontificio Adriano II (14 de diciembre del año 867), menos inclinado a una línea intransigente como la del anterior. Al comunicar a Roma el cambio que se había verificado en Constantinopla, Basilio e Ignacio pidieron el envío de legados para un concilio ecuménico que habría de celebrarse en Bizancio.

El Constantinopolitano IV (869-870) y la condenación de Focio

La convergencia que se perfilaba en este punto entre los intereses romanos y los bizantinos ofrece una premisa esencial para el Constantinopolitano IV, pero no logra disimular por completo hasta qué punto seguían siendo distantes las posiciones respectivas. Las causas de los enfrentamientos precedentes eran demasiado profundas para poder superarse enteramente por una coincidencia de objetivos en gran parte ocasional, y su presencia se advertirá claramente en el desarrollo del concilio que, sin embargo, estaba llamado a restablecer la unión entre Roma y Constantinopla. En una palabra, es innegable que en el concilio del 869-870 —a pesar de los homenajes formales por parte bizantina a la sede apostólica y de los resultados concretos obtenidos por ésta— se entrecruzan repetidamente, con notables fricciones, pero de momento sin choques destructivos, dos concepciones eclesiológicas alternativas, que eran reflejo de dos voluntades políticas distintas. Si Roma se preocupa de insistir en su papel de juez y de árbitro supremo, que le había discutido drásticamente Focio, el emperador bizantino parece dispuesto a reconocerlo sólo con la condición de que no estorbe a la autonomía y a la dignidad de su Iglesia. En esta perspectiva es donde el fuerte reconocimiento de la pentarquía se compaginará con la afirmación del primado romano en el Constantinopolitano IV.

Los hechos inmediatamente anteriores al concilio dejan ya vislumbrar estos elementos de tensión. En junio del año 869, un concilio reunido en San Pedro precisaba la actitud romana a propósito de Focio y de sus sostenedores: el ex-patriarca y todos los que habían sido ordenados por él fueron depuestos, mientras que los que habían recibido las órdenes de Ignacio y se habían adherido luego a Focio podían ser admitidos de nuevo sólo después de haber firmado un *Libellus satisfactionis* (Mansi 16, 27-28). Inspirado en la fórmula de Hormisdas, era como ésta una expresión de la autoridad doctrinal de la sede romana, reconocida como la instancia última en materia de fe, disciplina y comunión eclesial. Las condiciones puestas por Roma no estaban hechas desde luego para agradar a Constantinopla —como se vio claramente en el concilio—, ya que defraudaban las esperanzas de Basilio I. El emperador esperaba realmente la ayuda de Roma para acabar con el conflicto en la Iglesia bizantina, pero había solicitado medidas de clemencia con los seguidores de Focio, a fin de evitar un endurecimiento posterior. Además, en la perspectiva de la sede apostólica, el concilio que habría de celebrarse en Constantinopla tenía un objetivo restringido y constituido de antemano: debía ratificar, simplemente, la sentencia pronunciada por Roma. También en este sentido se apreciará una diversidad de

orientaciones con el emperador, apenas llegue a Constantinopla para tomar parte en el concilio la delegación pontifica, compuesta por los obispos Donato de Ostia y Esteban de Nepi, junto con el diácono Marino (otoño del año 869).

Desde la sesión inaugural (5 de octubre del año 869), cuando según la práctica habitual en los concilios ecuménicos se dio lectura a la carta de convocatoria del emperador, Basilio I indicó abiertamente el deseo de llegar a un compromiso aceptable para todos. No podía ignorar el gran prestigio que seguía teniendo Focio entre muchos, demostrado de forma palpable por la escasa participación de obispos en el concilio. En la primera sesión —a pesar de que quería ser un concilio «ecuménico»—, al ser admitidos solamente los obispos que habían permanecido fieles a Ignacio, sólo estaban presentes cinco metropolitas y siete obispos. Hay que notar, sin embargo, la intervención de los representantes de los patriarcados orientales excepto el de Alejandría, que no llegó hasta la sesión novena, como un elemento decisivo para poder reivindicar la ecumenicidad. La solución honorable patrocinada por la corte preveía, en contra de las directivas romanas, que se examinara de nuevo el caso de Focio y de sus partidarios. Esta fue la intención que manifestó el patricio Baanes —que presidía la comisión de los doce senadores representantes del emperador— al final de la primera sesión, después de que el concilio aprobara el *Libellus satisfactionis*. Cuando parecía que las cosas iban en el sentido deseado por Roma, Baanes volvió a poner en cuestión un éxito tan rápido, preguntando a la asamblea cómo podía hacerse esto sin haber siquiera oído a Focio (Mansi 16, 34).

Este era un paso previo para la petición formal de oír a Focio, que presentó Baanes en la cuarta sesión (18 de octubre), después de que en la segunda (7 de octubre) el concilio hubiera readmitido a los obispos ordenados por Metodio e Ignacio, que luego habían pasado al partido de Focio y finalmente se habían arrepentido, mientras que en la tercera sesión (11 de octubre) se hubiera hecho constar en acta la correspondencia entre Constantinopla y Roma. La insistencia de Baanes —en el que recae de hecho la presidencia de los trabajos, a pesar de las expectativas expresadas por Roma en este sentido— fue subrayada por la amenaza de los comisarios imperiales de no firmar las actas sinodales, si no se escuchaba a Focio y a sus seguidores antes de condenarlos. Después de ciertas resistencias iniciales, motivadas por el hecho de que para ellos la sede apostólica había ya emitido la sentencia, los representantes del papa se vieron obligados a ceder. Se trata, al menos en el plano formal, de una victoria de la línea perseguida por la corte, aunque esto no cambiaría, en último análisis, el resultado final del concilio. De todas formas, el hecho de oír a algunos obispos ligados a Focio —en el curso de la sesión cuarta— y al mismo ex-patriarca en la sesión sucesiva (20 de octubre) sitúa en una nueva dimensión la humillación objetiva de la Iglesia bizantina, que había tenido su expresión en el *Libellus*. Si Focio se sustrajo a las preguntas encerrándose en un silencio inspirado en la actitud de Cristo ante Pilato, los obispos focianos explicaron las razones de su grupo y de la Iglesia bizantina en general, especialmente a lo largo de la sesión sexta (25 de octubre), en la que intervino el emperador. Así Zacarías de Calcedonia replicó sobre la base de datos históricos a los reproches hechos a Focio por su paso rápido del estado laical al clerical y la invalidez de su consagración episcopal. La confrontación entre las diversas partes —representantes de los patriarcados orientales, legados romanos, emperador y partidarios de Focio— fue muy intensa. Mientras que los legados planteaban con insistencia la exigencia de adherirse al *Libellus*, los focianos no cejaban en su posición, sostenida con vigor incluso ante el emperador. Zacarías llegó a afirmar que el papa no estaba por encima de los cánones y que se había dado el caso de sentencias suyas corregidas posteriormente (Mansi 16, 87).

Las protestas de los focianos no podían de todas formas modificar la situación de las relaciones de fuerza, marcadas todavía por la convergencia que había dado pie a la convocatoria del concilio, de manera que se llegó a la condenación de Focio y de sus

seguidores según el juicio de Roma. Después de concederles una semana de plazo, para que se arrepintiesen, en la séptima sesión (29 de octubre) el ex-patriarca fue introducido de nuevo en la asamblea junto con sus más estrechos colaboradores, en especial Gregorio Asbestas. Los legados romanos obtuvieron entonces finalmente la sanción requerida por la sentencia de Roma, aunque fuera como un pronunciamiento autónomo del concilio: Focio, Gregorio y los demás fueron depuestos y anatematizados, mientras que en la sesión siguiente (5 de noviembre) se quemaron las actas del concilio del año 867 junto con los demás documentos dirigidos por Focio contra Roma. Como apéndice dogmático a esta sesión se produjo la condenación de las últimas reminiscencias iconoclastas en la persona de Teodoro Critino, predecesor de Gregorio Asbestas como arzobispo de Siracusa. La negativa de Teodoro a someterse al juicio del concilio era comentada por Baanes con una nueva apelación al dogma vinculante de la ortodoxia, en cuanto que había sido sancionado por la pentarquía (Mansi 16, 140-141). El epílogo de la primera parte del concilio —aunque estaba plenamente en línea con las expectativas romanas— dejaba vislumbrar una vez más la diversa concepción eclesiológica del oriente bizantino.

La segunda fase del concilio, que comprende otras dos sesiones hasta su conclusión en febrero del año 870, estuvo precedida por una suspensión de los trabajos que duró más de tres meses. No se conocen las razones de esta interrupción, pero la larga pausa indica probablemente que no habían sido muy satisfactorios los resultados obtenidos hasta entonces. Más que la esperanza de aumentar el escaso número de participantes con la llegada de otros obispos procedentes de los territorios bajo dominio árabe, o el deseo de conseguir una adhesión más amplia en el episcopado, debió prevalecer el malestar que dominaba aún en la Iglesia bizantina tras la imposición del *Libellus satisfactionis*. El episcopado bizantino, favorable en gran parte a las posiciones de Focio, se sentía mortificado por la actitud de Roma. En un momento de indignación, que se sitúa probablemente tras el final del concilio, pero que debió ir alimentándose durante este periodo, algunos obispos intentaron apoderarse de los ejemplares del *Libellus* que llevaban sus firmas. El malestar de la Iglesia bizantina estaba ciertamente compartido por el emperador, que hubiera preferido una solución dictada más bien por los principios de la *oikonomia*. Las relaciones entre Basilio I y los legados romanos habían sufrido por todo ello y la tensión que surgió provocó el trato poco respetuoso que les reservó el emperador a los representantes del papa al terminar el concilio.

En la sesión nona (12 de febrero del año 870) el número de participantes había subido a 67. A los vicarios patriarcales de Antioquía y de Jerusalén se añadió ahora el enviado del patriarca de Alejandría, que se adhirió a su vez a las decisiones ya tomadas por el concilio. La sesión estuvo ocupada por las secuelas del caso de Ignacio: los que habían atestiguado contra la regularidad de su elección en el proceso que había intentado contra él Focio, en el año 861, fueron condenados a penas severas, pero dejándole a Ignacio la facultad de mitigarlas a petición de los comisarios imperiales. La sesión final (28 de febrero) se desarrolló en presencia de huéspedes de importancia, testigos de las estrategias políticas que seguía por aquel entonces la corte bizantina. En efecto, había llegado entre tanto una embajada del emperador Ludovico II el Germánico, de la que formaba también parte Anastasio Bibliotecario, a fin de concertar una alianza matrimonial entre las dos dinastías. Además, Boris de Bulgaria había enviado una delegación para tratar de nuevo la cuestión de la jurisdicción eclesiástica en su propio territorio. En cuanto a los padres conciliares, habían aumentado a 103, una cifra muy inferior sin embargo al número de participantes en los concilios focianos anteriores, pero que reunía probablemente a una buena parte de los que habían sido consagrados por Ignacio o por Metodio.

En este marco solemne el concilio procedió a sus actos finales: la aprobación de 26 cánones (COD 166-186), de interés dogmático y disciplinar, así como del *horos* (COD 160-166), el pronunciamiento tradicional con que a partir de Calcedonia habían expresado

los concilios ecuménicos su profesión de fe y precisado algunos puntos doctrinales en relación con los nuevos problemas. En realidad, el concilio no tenía nada que añadir en el aspecto dogmático (si es que no se quería tocar el espinoso problema del *Filioque),* de manera que el *horos* se limitó sustancialmente a subrayar la fidelidad a la tradición. Lo abre un elaborado preámbulo en el que se alaba al emperador por haber convocado este «sínodo universal», que renovó los términos de la recta fe y predicó la verdad y la justicia en la Iglesia. Viene a continuación la profesión de fe, que entrelaza la estructura del credo niceno-constantinopolitano con los dogmas de los sucesivos concilios. De este modo se entremezclan formulaciones positivas y formulaciones negativas, con el anatema contra varios herejes (Arrio, Macedonio, Sabelio, Nestorio, etc.). Entre otras cosas, la mención de Calcedonia recuerda la analogía tan conocida entre los cuatro evangelios y los cuatro primeros concilios (COD 161.33-35). Luego se le concede un espacio particular al Constantinopolitano III y al Niceno II, con lo que se concluye el testimonio de fidelidad a los siete primeros concilios, con los que ahora pasa a numerarse también este «octavo sínodo universal» (COD 163.31-32).

Antes de pasar a las acusaciones contra Focio, el *horos* recuerda que no son solamente los errores doctrinales los que perturban la paz de la Iglesia, sino también las prevaricaciones y las injusticias. De esto es de lo que se ha hecho responsable el ex-patriarca, presentado como un intruso, como un usurpador del trono de Ignacio, y además como un perseguidor de sus adversarios. No obstante, sus maniobras no han podido destruir los fundamentos de la Iglesia, que se apoya en la piedra cuadrangular de Cristo. Ella ha hecho surgir la acción de Nicolás I, que ha convocado el concilio y ha llamado a participar en él a todo el episcopado en su esfera de autoridad (COD 164.36), con una nueva reivindicación de la ecumenicidad a pesar de la participación tan reducida del episcopado bizantino. Finalmente, recordando las decisiones del concilio sobre Ignacio y sobre Focio, se le acusa a este último de haber dado pruebas de enorme arrogancia ante el papa Nicolás, reuniendo un pseudo-concilio para proceder contra él, con el resultado de pronunciar así el anatema contra todo el colegio episcopal (COD 165.29-30), ya que las sedes patriarcales y los obispos de las respectivas jurisdicciones estaban todos ellos en comunión con Roma.

Los cánones aprobados por el Constantinopolitano IV reflejan ante todo una problemática estrechamente ligada al caso Focio, pero no están privados de otros aspectos más generales que afectan a los temas del primado romano, de la pentarquía y de las relaciones entre la Iglesia y la autoridad civil. Así, mientras que el canon 1 declara, a título de introducción, la importancia normativa que revisten las reglas disciplinares de la Iglesia emanadas de los apóstoles, los concilios ecuménicos, los sínodos locales y cada uno de los padres, comparándolas según una cita del Pseudo-Dionisio Areopagita con una «segunda palabra» de Dios (COD 166.24-26), en el canon 21 encontramos un reflejo muy próximo a las grandes opciones eclesiológicas que acompañaron todo el curso de la crisis fociana. Efectivamente, en él se une la perspectiva de la pentarquía, característica de la Iglesia oriental, con el motivo del primado de Roma, en un esfuerzo evidente de compaginar perspectivas diversas, si no tendencialmente antagónicas. En la parte primera del canon (COD 182.2-11) se tutela la autoridad de los cinco patriarcas contra los atentados de la autoridad secular para apartarlos de sus sedes. Hay que señalar aquí cómo el orden de precedencia de los patriarcados (Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén) está en contradicción con el tenor de las posiciones más recientes de Roma (con Nicolás I, que había insistido más bien en el criterio del origen apostólico y petrino), así como con sus resistencias sucesivas al menos hasta el Lateranense IV. Para compensar esta concesión venía luego la declaración de garantías especiales para el papa frente a los que intentasen en el futuro erigirse en jueces suyos (COD 182.11s). Esta norma no iba dirigida solamente contra la autoridad eclesiástica y civil, amenazada con el anatema siempre que intentase deponer al papa, sino que se refería también a las relaciones entre

el obispo de Roma y el concilio ecuménico. Por otra parte, las formulaciones del canon han dado lugar a interpretaciones contrarias, que iban unas veces en sentido «conciliarista» y otras en apoyo de las tesis «papalistas», especialmente a partir del concilio de Basilea. La parte final (COD 182.28-36) examina la eventualidad de que surjan problemas con la Iglesia de Roma a lo largo de un concilio ecuménico; en ese caso, habrá que «pedir informaciones sobre la cuestión planteada y recibir la solución», sin pronunciar audazmente una sentencia contra los pontífices de Roma. Pero no está claro si el destinatario de esa petición, así como el intérprete de la solución, haya de ser la sede apostólica o si más bien esta iniciativa sigue estando en el ámbito del concilio ecuménico. Si se tiene en cuenta el contexto histórico en que emanó este canon, es legítimo pensar en una solución de compromiso, en la que ni la Iglesia oriental renunciaba al principio de la superioridad del concilio ecuménico sobre el papa, ni los legados de la sede apostólica veían amenazada la idea del primado romano.

El homenaje a las decisiones de los papas Nicolás y Adriano, designados ambos como «instrumentos del Espíritu santo» en el caso de Ignacio y de Focio, quedaba de todas formas expresado con toda claridad en el canon 2, que ordenaba respetarlas también en el futuro. A su vez, el canon 17 confirmaba la jurisdicción patriarcal sobre los metropolitas, apelando al canon 6 de Nicea e insistiendo, entre otras cosas, en la mayor utilidad que se sacaba de un órgano de irradiación más amplia —como el concilio reunido por el patriarca— respecto al sínodo metropolitano, de alcance más circunscrito (COD 179.22-37). Este canon tomaba además posición sobre la participación de los laicos en el concilio, negando la tesis según la cual no podrían celebrarse en ausencia de los «príncipes seculares», pero limitaba su presencia sólo a los concilios ecuménicos (COD 179.38-180.8). Esta norma parece inspirarse directamente en los acontecimientos ligados a la deposición de Ignacio, pero generaliza en sentido episcopalista una praxis conciliar que es bastante más variada. Por otra parte, refleja ciertos humores y preocupaciones manifestadas en varias ocasiones durante el concilio y que compartía el mismo emperador, que en sus intervenciones se había manifestado favorable a limitar la ingerencia del poder secular en los asuntos eclesiásticos. Semejante orientación encontraba luego su confirmación en otros cánones dirigidos a salvaguardar igualmente otras prerrogativas y dignidades de la jerarquía respecto a las prevaricaciones de la autoridad civil. Así, para el canon 12, todo el que recibiera la consagración episcopal después de una intervención arbitraria del poder secular, debía ser depuesto. El canon 22 prohibía la intervención de los laicos en las elecciones patriarcales o de los metropolitas, mientras que el canon 14 condenaba el servilismo de los eclesiásticos ante las autoridades civiles. En realidad, se trataba de normas destinadas a ser en gran parte teóricas, como se verá muy pronto en los acontecimientos que siguieron, sobre todo por la conformación particular que asumía la relación Iglesia-Estado en la sociedad bizantina.

La revisión del juicio sobre Focio en el concilio de Santa Sofía (879-880)

Así pues, el Constantinopolitano IV concluyó con un resultado que satisfacía ampliamente las esperanzas de Roma, confirmando de nuevo sus sentencias y su papel político, pero se apoyaba en bases demasiado frágiles para poder seguir afianzándose a continuación y regular así de manera estable las relaciones entre la sede apostólica y la Iglesia de oriente. En efecto, el resultado del concilio había alcanzado un consentimiento y aceptación muy escasos entre el episcopado bizantino, mientras que los miembros que habían acogido el *Libellus* lo veían ahora como demasiado mortificante. Con el apoyo del emperador hubo incluso un intento de hacer desaparecer las copias que conservaban los legados romanos, hasta el punto de que se corrió el riesgo de comprometer los

resultados recién alcanzados. Esto no tuvo lugar porque el emperador cedió a las amenazas de los representantes del papa, pero el episodio es bastante indicativo de la atmósfera poco propicia que rodeaba la conclusión del concilio. Como si esto no bastase, la cuestión de Bulgaria volvió a crear sombras entre Roma y Constantinopla, apenas acabado el Constantinopolitano IV. Tres días después del final de la asamblea, los legados del papa se vieron decepcionados, cuando en un encuentro con los enviados de Boris los representantes de los patriarcas orientales, investidos de la función de árbitros, le asignaron a Constantinopla la jurisdicción sobre la Iglesia búlgara. A pesar de las advertencias de los legados de Roma, Ignacio procedió muy pronto a la consagración de un arzobispo y luego de una decena de obispos para Bulgaria. Así pues, la sustitución de Focio no significaba una aceptación por la Iglesia bizantina de las posiciones de Roma, dado que ni siquiera Ignacio estaba dispuesto a sacrificar su autonomía o a ver prejuzgados sus derechos.

Adriano II, al conocer las actas gracias a la traducción latina de Anastasio Bibliotecario, ya que el ejemplar oficial se había perdido en las peripecias sufridas por los legados en su regreso, le comunicó a Basilio I sus reacciones con un escrito del 10 de noviembre del año 871 (MGH. *Ep*. VI, 759-761). Aunque el papa protestaba contra las iniciativas de Ignacio en Bulgaria, esta carta es considerada generalmente como la confirmación formal del Constantinopolitano IV por parte de Roma. Por lo demás, no cabe duda de que la sede apostólica tenía especial interés en ver reforzada la autoridad del concilio en el que se había registrado su éxito, mientras que no podía decirse lo mismo de la Iglesia bizantina. Esto explica la diversidad que caracteriza a los procesos de recepción del Constantinopolitano IV en las dos Iglesias, ya en los años que siguieron al concilio: si en Roma fue considerado como el octavo «ecuménico», no sólo según el testimonio de Anastasio Bibliotecario, sino también en una carta de Juan VIII del año 875 (MGH. *Ep*. VII, 307), en Constantinopla su autoridad comenzó a vacilar desde el año 871. Como es lógico, no podía ponerse en discusión mientras Ignacio viviera, pero su revisión estaba en el aire, ya que la causa de Focio seguía contando con muchos simpatizantes. Esto representaba un problema para el gobierno de Bizancio, deseoso de obtener finalmente una plena pacificación religiosa, y suponía una dificultad no pequeña para la misma Iglesia, privada de una porción notable de su clero. Por estas razones, desde el año 871 Basilio I e Ignacio pidieron a Roma que mitigase las decisiones tomadas por el concilio contra el clero fociano, que había quedado reducido al estado laical (Mansi 16, 204). A pesar de la negativa del papa Adriano a toda rehabilitación, parece ser que Ignacio se sirvió de exponentes focianos para colmar las necesidades de la misión en Bulgaria, ofreciendo así nuevos motivos de fricción con Roma, que no dejó de protestar contra ello. El nuevo papa Juan VIII llegó incluso a amenazar varias veces a Ignacio con la misma suerte que le había tocado a Focio (MGH. *Ep*. VII, 294-295).

Si las relaciones con la sede apostólica tendían a hacerse conflictivas, dentro de la Iglesia constantinopolitana se intentó llegar a un *modus vivendi* con los que habían sido condenados en el concilio del 869-870. Focio, que había estado desterrado en un primer tiempo, fue llamado de nuevo a la corte con el cargo de preceptor de los hijos del emperador. Al mismo tiempo reanudó sus relaciones con Ignacio y llegó a reconciliarse con él, probablemente por el año 876, si no antes. Esto abría las puertas a una vuelta de Focio a la sede patriarcal, como ocurrió —a petición de Basilio— cuando murió Ignacio (23 de octubre del año 877). Por lo demás, probablemente ya antes de este acontecimiento el emperador se había dirigido al papa Juan VIII, pidiéndole que enviara legados para un concilio de pacificación de la Iglesia bizantina. No obstante, a su llegada a Constantinopla, los representantes del papa tuvieron la sorpresa de encontrarse ante Focio, que acababa de inaugurar su segundo patriarcado (877- 886). Así pues, fue necesario pedir nuevas instrucciones a Roma, mientras que Basilio, Focio y el clero constantinopolitano

enviaban cartas a Juan VIII, invitándole a reconocer al patriarca y a acogerlo en su comunión. Esta petición le resultaba sin duda a Roma muy embarazosa, pero el papa —que necesitaba la ayuda bizantina contra los ataques sarracenos en la Italia meridional— se decidió en agosto del año 879 a aceptarla, aunque poniendo una serie de condiciones para la restitución de Focio. En particular, según el tenor original de las instrucciones contenidas en el *Commonitorium* confiado al sacerdote cardenal Pedro, Focio debería pedir perdón por su conducta pasada, mientras que se le restituía a Roma la jurisdicción sobre Bulgaria.

En la perspectiva papal la revisión de las condenaciones pronunciadas por el concilio anterior se justificaba sobre la base de la apelación a la autoridad suprema de la sede apostólica, capaz como tal de atar y desatar (MGH. *Ep.* VII, 170-171), pero no parece significar la casación automática del Constantinopolitano IV, como si no se hubiera celebrado. Naturalmente, no era éste el punto de vista de Constantinopla, que no podía prescindir del acuerdo con Roma, pero que era además consciente de su propia autonomía. La diversidad de perspectivas sobre lo que exigía la nueva situación determina el comportamiento de los protagonistas bizantinos y el consiguiente desarrollo del concilio. Mientras que Focio siguió sosteniendo que había sido depuesto injustamente, se recordó a Roma la independencia de cada patriarcado para elegir su propio patriarca, sin intervenciones externas. Por eso se comprende cómo las condiciones puestas por el papa en el texto original del *Commonitorium* no podían ser aceptadas por la Iglesia bizantina. Teniendo probablemente en cuenta esta situación, los legados no se opusieron a una reformulación del texto en la traducción griega (MGH. *Ep.* VII, 188-189); ésta no comprendía ya la apología impuesta a Focio y diluía la exigencia de la jurisdicción sobre Bulgaria, aunque sin traicionar del todo el espíritu de las posturas expresadas por el papa. Este episodio es bastante discutido en la historiografía y la versión que prevaleció en el pasado denunció siempre en este caso una auténtica manipulación del texto de las cartas de Juan VIII.

El concilio de unión, llamado a sellar la concordia recobrada dentro de la Iglesia bizantina y las relaciones entre Roma y Constantinopla, se reunió en Santa Sofía entre el 17 de noviembre del año 879 y el 13 de marzo del 880. Las nuevas circunstancias políticas en las que se celebró lo diferencian sensiblemente del concilio de diez años antes, no sólo en cuanto a los resultados sino también por las modalidades de la celebración. Aun tratándose de un concilio declaradamente ecuménico, se observa la ausencia del emperador y de sus representantes, aunque la falta de intervención de Basilio I se debió probablemente al luto por la muerte de su hijo Constantino. En consecuencia, la presidencia del concilio, en vez de estar confiada a una comisión de senadores, le correspondió entonces a Focio, de manera análoga a lo que había sucedido con el patriarca Tarasio con ocasión del Niceno II. Además, el concilio parece registrar una dialéctica menor en su interior, pero esto se explica por el hecho de que los participantes eran en su mayor parte exponentes del clero fociano y que en torno a él se recogía ahora casi toda la Iglesia bizantina, exceptuando a un grupo de ignacianos irreductibles. La adhesión mayoritaria se puso enseguida en evidencia por el elevado número de obispos que tomaron parte en la primera sesión: junto con Focio, los legados romanos y el enviado de Jerusalén, estuvieron presentes 378 obispos.

Desde el comienzo se vio con claridad cuál era el punto de vista bizantino a propósito de la restitución de Focio. En los discursos pronunciados por el mismo patriarca de Constantinopla y sobre todo por Zacarías de Calcedonia, se invitó a Roma a alejarse de cuantos seguían manteniendo un comportamiento cismático —los extremistas del partido ignaciano—, con el pretexto de la pasada condenación de Focio por parte de la sede apostólica (Mansi 17, 385). En esta perspectiva, el papel de los legados romanos se reducía esencialmente a la tarea de convencer a los que se oponían al retorno de Focio,

justificando además las razones del nuevo juicio expresado entonces por el papa sobre ellos. La actitud de los exponentes focianos no suponía ciertamente una negación del principio según el cual Roma estaba en el centro de la comunión eclesial, pero reivindicaba ante todo la restauración de la unidad dentro de la Iglesia de Constantinopla como un acto suyo anterior e independiente, al que se asociaba luego la sede apostólica. La réplica de los representantes del papa a través del cardenal Pedro, a lo largo de la segunda sesión (17 de noviembre), muestra por el contrario cómo ellos tendían más bien a reservar para sí la sanción del acuerdo concluido en Constantinopla entre los diversos partidos, además de anunciar el reconocimiento de Focio por parte de Juan VIII. En efecto, Pedro observó que habría sido mejor aguardar la llegada de los legados, antes de que Focio pudiera subir nuevamente al trono patriarcal. No obstante, Elías, delegado del patriarca de Jerusalén, contestó a estas objeciones sosteniendo que los tres patriarcas orientales habían reconocido siempre a Focio como patriarca legítimo; además habían sido los emperadores los que le habían solicitado que volviera a su cargo, y la misma Iglesia de Constantinopla se había expresado en este sentido. Sin entrar en el valor de estos argumentos (que, al menos en el primer caso, se habían visto claramente desmentidos por los sucesos del Constantinopolitano IV), se observará cómo la intervención de Elías confirma la exigencia de autonomía para la Iglesia de oriente, que había avanzado entre otros Zacarías de Calcedonia. Afianzada en esta ocasión con el apoyo que le daba el acuerdo de los tres patriarcas orientales respecto al trono constantinopolitano, su vértice y su punto de referencia, deja vislumbrar la defensa del derecho tradicional de la Iglesia de oriente a elegir sus propios patriarcas y obispos sin la intervención de Roma. Las perplejidades manifestadas por los representantes papales no debía, de todas formas, constituir un obstáculo insuperable, teniendo además en cuenta el hecho de que Juan VIII se había declarado ya favorable a la rehabilitación de Focio. Además, esta misma solución se había anticipado ya al final de la sesión primera, cuando los legados trasmitieron a Focio los dones enviados por el papa como homenaje. De esta manera pudo Focio ahuyentar las últimas reservas, recapitulando las circunstancias de su restitución: recordó cómo se había reconciliado con Ignacio y subrayó la insistencia con que el emperador le había rogado que volviera a su puesto. Estas explicaciones parece ser que bastaron a los legados para declarar el consenso romano a la reintegración de Focio, mientras que por una parte y por otra se pasaba en silencio el concilio de diez años antes.

Un aspecto que aflora repetidas veces durante este sínodo consiste en el relieve especial que se le atribuye a la intervención del *basileus* en los asuntos eclesiásticos. Tampoco en este sentido se puede dejar de advertir un cierto proceso de revisión de las orientaciones que prevalecieron en el Constantinopolitano IV. En todo caso, es él el que inspira las posiciones conciliares a propósito de la cuestión tan laboriosa de la jurisdicción eclesiástica sobre Bulgaria, que entraba expresamente en las condiciones fijadas por Juan VIII para la recomposición de las relaciones entre Roma y Constantinopla. Este problema había sido tocado ya a lo largo de la segunda sesión, cuando Focio —respondiendo a una pregunta del cardenal Pedro— se había mostrado dispuesto a ceder la jurisdicción sobre la Iglesia búlgara a la sede apostólica, pero al mismo tiempo había recordado que la solución dependía ante todo del emperador. De esta manera Focio volvía a proponer las mismas consideraciones tras las cuales se había atrincherado con ocasión de una petición análoga que le había presentado Nicolás I. Esta misma línea inspiró la orientación del concilio, cuando se volvió a discutir el problema durante la tercera (19 de noviembre) y la cuarta sesión (víspera de Navidad). La solución se confió al juicio del emperador, que manifestaba ahora una mayor disponibilidad hacia Roma. De hecho, el resultado favorable a la sede apostólica —a la que se le reconocía la jurisdicción sobre Bulgaria, con tal que no pusiera obstáculos a la presencia de misioneros bizantinos en aquel territorio— no tendría consecuencias concretas, principalmente por las resistencias del soberano búlgaro.

En efecto, Boris se sustrajo de la jurisdicción de Roma, intentando siempre realizar aquella autocefalia de la Iglesia búlgara, que tan sólo su hijo Simeón consiguió que aceptara Constantinopla el año 927.

Lo mismo que la rehabilitación de Focio, las demás cuestiones planteadas en el concilio se resolvieron en el sentido deseado por Constantinopla, pero sin descontentar abiertamente a Roma. Así, sobre el problema que había ofrecido una excusa jurídica para contestar la elección de Focio —el paso demasiado brusco del estado laical al trono patriarcal—, se formuló un principio que dejaba sitio a un cierto pluralismo en el plano canónico: el concilio reconoció como legítimo el hecho de que cada patriarcado siguiera sus propias tradiciones antiguas, sin imponer en este sentido una norma uniforme (Mansi 17, 489). Además, en la quinta sesión (26 de enero del año 880), aprobó un canon en virtud del cual las sanciones disciplinares infligidas por Juan VIII o por Focio a los laicos y a los eclesiásticos de su propia jurisdicción debían valer para ambas, aunque dejando a salvo los privilegios de Roma (Mansi 17, 497). Aunque había sido propuesta por los legados del papa, la norma favorecía sobre todo a Constantinopla, empeñada en mantener a raya los restos de la oposición ignaciana. Además, al introducir la regla de la reciprocidad y mutua recepción de las sentencias respectivas, en la práctica ponía, en un plano tendencialmente paritario, a las dos sedes principales de la cristiandad, a pesar de que se mantenía la salvaguardia de los derechos especiales de la sede apostólica. Tampoco en este sentido se puede negar que la conducta de los representantes del papa se presta a suscitar interrogantes, que se harán más numerosos todavía si se piensa en el comportamiento que tuvieron los legados a continuación. En efecto, en la conclusión de aquella sesión no sólo fueron ellos los primeros en poner su firma a las decisiones conciliares, en las que se declaraba expresamente abrogado el Constantinopolitano IV (Mansi 17, 508), sino que aprobaron además el *horos* del concilio, primero en una sesión restringida a la presencia del emperador (3 de marzo) y luego en la sesión final en Santa Sofía (13 de marzo). La declaración doctrinal, después de confirmar todas las definiciones y los decretos de los concilios anteriores, prohibía todo cambio, añadido o supresión del símbolo niceno-constantinopolitano (Mansi 17, 516). El pronunciamiento conciliar iba dirigido claramente contra el añadido del *Filioque,* que ya había suscitado la condenación de Focio en relación con la actividad de los misioneros latinos en Bulgaria, y no podía menos de constituir una advertencia concreta para el occidente. Por otro lado, quizás se pueda explicar la acción de los legados recordando que Roma, por aquella época, todavía no había hecho suyo este añadido al credo.

Las suertes separadas de dos «concilios de unión»

El concilio que había marcado la rehabilitación de Focio, después de registrar importantes y sorprendentes rectificaciones de las posiciones iniciales de Roma, se cerraba de este modo con un preanuncio indirecto de futuros conflictos. Sin embargo, la coyuntura política que seguía propiciando las buenas relaciones entre Roma y Constantinopla hizo que el papa aprobara sus resultados, con cartas a Basilio I y a Focio con fecha 13 de agosto del año 880, aunque manifestando sus reservas sobre la acción de los legados y el comportamiento de Focio. En particular, Juan VIII, al escribir al patriarca de Constantinopla, no escondía la sorpresa por el hecho de que no hubiera pedido públicamente la misericordia del concilio, tal como había exigido en el *Commonitorium* (MGH. *Ep.* VII, 227-228). A pesar de esto, el papa prefería dar pruebas de condescendencia y aceptaba por tanto la restitución de Focio, pero al mismo tiempo recordaba la validez de las decisiones tomadas en el pasado por su predecesores. En una palabra, Juan VIII no parece haber estado dispuesto a abrogar sin más el Constantinopolitano IV, tal como implicaba

el resultado del concilio de Santa Sofía y como volverá a pedir Focio. En realidad, no menos que el Constantinopolitano IV, el concilio de Santa Sofía había realizado la unión sobre bases demasiado inciertas, si no equívocas, y las relaciones entre Roma y Constantinopla seguirán siendo precarias. Aunque se ha demostrado que es una leyenda la afirmación, repetida desde la edad media hasta la edad moderna, de un «segundo cisma fociano», comenzado por Juan VIII y que se prolongó bajo sus sucesores Marino I (882-884), Esteban VI (885-891) y Formoso (891-896), las dificultades entre las dos sedes se prolongaron hasta finales de siglo, incluso después del abandono definitivo del trono patriarcal por parte de Focio (29 de septiembre del año 886). Solo en el 899 Juan IX consiguió finalmente cerrar la controversia con una fórmula conciliadora, que no descontentaba directamente a los ignacianos ni a los focianos, ni abdicaba de los derechos de la Iglesia romana, reconfirmando indirectamente la ilegitimidad del primer patriarcado de Focio y la validez de las sentencias de Adriano II.

A pesar de los intentos romanos por mantener, al menos en parte, la validez de las decisiones del Constantinopolitano IV junto al reconocimiento del concilio de Santa Sofía, la contraposición objetiva entre los dos concilios se refleja en los procesos alternativos de recepción a los que dan lugar respectivamente en occidente y en oriente. Para la Iglesia occidental, el concilio ecuménico seguirá siendo, entre los dos, el Constantinopolitano IV, aunque su afirmación no fue inmediata y no estuvo nunca privada de reservas. Inicialmente, ella se vio impedida por las dificultades en recibir como ecuménico el Niceno II, que siguieron perdurando durante el siglo X y el XI, especialmente en la Iglesia franca. Cuando éste fue aceptado como «séptimo», facilitó la identificación como «octavo» del Constantinopolitano IV, que a su vez había promovido este desarrollo para el occidente. Sin embargo, después de los primeros testimonios de Anastasio Bibliotecario y de Juan VIII todavía a lo largo del siglo IX, hubo que esperar a la recuperación del papado con Gregorio VII, para encontrar de nuevo una mención del concilio como «octavo ecuménico». A continuación, esta tradición fue atestiguada entre otros por Graciano, que ofreció de este modo a los teólogos y a los canonistas occidentales el principal argumento en favor de la ecumenicidad, sancionado también finalmente por Baronio. Al contrario, en el oriente el Constantinopolitano IV —si se excluye al ambiente ignaciano— cayó bajo la condenación del concilio de Santa Sofía; las actas fueron destruidas y sus cánones no fueron acogidos en ninguna colección. Por contra, el concilio del 879-880, después de haber sido puesto al lado de los concilios ecuménicos, aunque con un estatuto distinto, se fue asimilando cada vez más a ellos, hasta ser indicado expresamente como «octavo». Este resultado, lo mismo que ocurrió con el Constantinopolitano para el occidente, se vio favorecido esencialmente por los canonistas. De todos modos, fue en el concilio de Florencia cuando se vio con claridad el valor relativo de las tradiciones opuestas. En efecto, cuando se afrontó esta cuestión (20 de octubre de 1438), se prefirió no tenerla en cuenta, tomando nota de este modo de la dificultad de las dos Iglesias para reconocer unánimemente como «octavo ecuménico» uno de los dos concilios antagonistas del siglo IX.

Nota bibliográfica

1 *Fuentes y obras generales*

a) Para una presentación razonada del estado de las fuentes, ediciones y estudios sobre el Constantinopolitano IV y el concilio de Santa Sofía, cf D Stiernon, *Constantinopla IV,* Vitoria 1969 Se han perdido las actas en griego del Constantinopolitano IV, si excluimos un resumen anónimo de las sesiones y de los cánones, procedente del ambiente ignaciano, reproducido en Mansi 16, Venezia 1771, 308-409 Para los cánones puede verse la edicion de P P Joannou, *Les canons des conciles oecumeniques Discipline genérale antique (II-IX siècle)* (Pont comm ad redigendum Cod Iur Can orient , Fontes IX, ser IV, I/1), Grottaferrata 1962, 293-341, cuyo texto está recogido en COD 166-186 La pérdida de las actas en griego está compensada por la traducción, bastante literal, de Anastasio Bibliotecario, publicada en Mansi 16, 16-208, asi como en PL 129, 9-196 El prologo de Anastasio a su version ha sido editado críticamente en MGH *Ep* VII, Berlin 1928, 403-415 Sobre el trabajo de Anastasio y sobre la tradicion de las actas latinas escribe ampliamente C Leonardi, *Anastasio Bibliotecario e l'ottavo concilio ecumenico* Studi Medievali 8 (1967) 59-192 Las biografías de algunos de los protagonistas principales ofrecen informes sobre las circunstancias del concilio y más en general sobre las vicisitudes del conflicto de Focio Se trata de la *Vita Nicolai,* obra probablemente de Anastasio (PL 128, 1357-1380), de la *Vita Hadriani II* (PL 128, 1379-1398, cf , para ambas, la edición del *Liber pontificalis,* editado por L Duchesne, II, Paris 1892, respectivamente 151-167 y 173-185), así como la *Vita Ignatii* (PG 105, 487-574) Para la correspondencia de los papas de la epoca, cf MGH *Ep* VI, Berlin 1925, 433-610 (Nicolás I), 747-762 (Adriano II), VII, Berlin 1912, 166-190 (Juan VIII) En cuanto a las actas de Santa Sofia, a falta de una edicion crítica que elimine definitivamente las dudas suscitadas en varias ocasiones sobre su autenticidad, especialmente para las dos últimas sesiones, hay que seguir refiriendose a Mansi 17, Venezia 1772, 373-525

b) Aunque muchos aspectos del conflicto fociano exijan aún estudios más profundos, no faltan aportaciones de conjunto sobre el periodo historico y sobre cada uno de los personajes Para un balance de la reciente investigación sobre el origen del cisma, cf H Grotz, *Die Zeit Papst Hadrians II (867-872) und der Anfang des Photianischen Schismas im Spiegel der Geschichtsliteratur (1880-1966)* ZKTh 90 (1968) 40-60, 177-194 A la obra monumental de F Hergenrother, *Photius, Patriarch von Konstantinopel Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma* I-III, Regensburg 1867-1869 (que tuvo el merito de abandonar definitivamente la tesis de que Focio no habría sido rehabilitado por Roma en el 879-880), se han añadido los trabajos fundamentales de F Dvornik, a quien debemos en especial la crítica de los estereotipos negativos sobre el patriarca constantinopolitano y de la leyenda del «segundo cisma fociano» (cf sobre todo *The Photian Schism History and Legend,* Cambridge 1948, y la coleccion *Photian and Byzantine Ecclesiastical Studies,* London 1974) Algunas de sus tesis habian sido anticipadas a final del siglo pasado por A Lapôtre, cuyos trabajos, en parte inéditos, han sido reimpresos en *Etudes sur la papaute au IX[e] siecle* I-II, Torino 1978 En la misma línea de revisión historiográfica se sitúa también la monografía sobre el papa del Constantinopolitano IV H Grotz, *Erbe wider Willen Hadrian II (867 872) und seine Zeit,*

Wien-Koln-Graz 1970 (sobre este pontifice, cf tambien O Bertolini, *Adriano II, papa,* Roma 1960, 323 329) La historia del Constantinopolitano IV, dentro del desarrollo de conjunto de la crisis fociana, ha sido ampliamente reconstruida por D Stiernon, *Constantinopla IV* Una rápida síntesis es la que nos ofrece R Janin, *Constantinople (conciles de) IV[e] concile (VIII[e] oecumenique, 869-870)* (DHGE, XIII), Paris 1956, 763-766 Para el Constantinopolitano V, cf J Meijer, *A successful Council of Union A Theological Analysis of the Photian Synod of 879-880,* Tesalonica 1975 y A van Bunnen, *Le concile de Constantinople de 879 880* Contacts 33 (1981) 6-40, 211 234, 34 (1982) 47-61

2 *Estudios particulares*

a) Sobre el problema de la ecumenicidad del Constantinopolitano IV, cf el debate que tuvo lugar entre V Peri y C Leonardi (cf del primero *C'e un concilio ecumenico ottavo?* AHC 8 [1976] 53-79, y del segundo *Das achte okumenische Konzil* AHC 10 [1978] 53-60, con la réplica de Peri a esta intervención *Postilla sul concilio ecumenico ottavo* AHC [1978] 61-66) La tipología conciliar y las visiones eclesiologicas que se manifiestan en él, asi como en el concilio del 879-880, han sido objeto de los estudios de W de Vries, *Die Struktur der Kirche gemass dem IV Konzil von Kons tantinopel (869-870)* AHP 6 (1968) 7-42, y P Stephanou, *Deux conciles, deux ecclesiologies? Les conciles de Constantinople en 869 et en 879* OCP 39 (1973) 363-407 H J Sieben, *Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847-1378),* Paderborn 1984, ha estudiado especialmente la idea conciliar en los papas de la época Sobre el papel que representaron los laicos, cf V Peri, *I laici nei sinodi della crisi foziana* AHC 10 (1978) 270-278

b) Sobre la situacion religiosa en Bizancio tras la conclusion del conflicto iconoclasta y la genesis de la crisis fociana nos ofrece importantes aportaciones V Grumel, *La politique religieuse du patriarche saint Methode* Echos d'Orient 34 (1935) 385-401, Id , *La genese du schisme photien,* en *Atti del V Congresso intern di studi bizantini* I, Roma 1939, 177-185, Id , *Observations diverses sur la question photienne,* en *Diskussionsbeitrage zum XI Intern Byzantinistenkongress,* Munchen 1960, 41-45 Las circunstancias de la dimision de Ignacio y de la subida de Focio al patriarcado han sido reexaminadas por F Dvornik, *Patriarch Ignatius and Caesar Bardas* BySlav 27 (1966) 7-22, y por P Stephanou, *La violation du compromis entre Photius et les ignatiens* OCP 21 (1955) 297-307

c) Sobre el sinodo fociano del año 861 cf P Souedias, *Hè en Konstantinoupolei synodos tou 861* (Texts and Studies, 4) (1985), 207-233, y para las relaciones de Focio con Roma durante su primer patriarcado, la panoramica que ofrece F Dvornik, *Photius, Nicholas I and Hadrian II* BySl 34 (1973) 33-50 Los problemas historiograficos que plantea el concilio de Santa Sofía y la cuestión de su recepción son expuestos por V Peri, *Il concilio di Costantinopoli dell' 879-880 come problema filologico e storiografico* AHC 9 (1977) 29-42, asi como en *Il ristabilimento dell' unione delle Chiese nell' 879-880 Il concilio di Santa Sofia nella storiografia moderna* AHC 11 (1979) 18-37 Cf tambien J L Boojamra, *The Photian Synod of 879 880 and the papal commonitorium* BySt 9 (1982) 1-23

d) Para reconstruir la historia de la recepción del Constantinopolitano IV, cf F Dvornik, *L'oecumenicité du huitieme concile (869-870) dans la tradition occidentale du moyen âge* (Acad roy de Belg Bulletin de la classe des lettres, 5[e] s -T XXIV), Bruxelles 1938, 445-487, y las noticias que da D Stiernon, *Constantinopla IV,* no solo para éste, sino para el concilio del 879-880 (cf también *supra* las aportaciones de C Leonardi y de V Peri)

IV

LOS SIETE CONCILIOS «PAPALES» MEDIEVALES

Alberto Melloni

Ecumenicidad y numeración de los concilios

Los criterios que diferencian la autoridad de las reuniones de obispos, prelados y autoridades imperiales no fueron objeto de discusión teórica en la historia de los primeros concilios, reconocidos como *ecuménicos,* precisamente, por consenso. Tan sólo en el año 787, con el Niceno II, se fijaron algunas líneas fundamentales para negar la ecumenicidad de un conciliábulo anterior; los requisitos que no había cumplido eran de dos tipos: 1. la concordancia y la homogeneidad de la materia con las decisiones de los precedentes concilios «grandes y ecuménicos»; 2. la concurrencia de las autoridades competentes, entre las que destacaba la sinergia de la Iglesia romana. Se trataba, por tanto, de unas reglas dúctiles, más adecuadas para valorar si un concilio podía asumir el título de ecuménico y cómo podía hacerlo que para convocar uno propiamente tal.

A lo largo de toda la edad media se aceptó comúnmente que la ruptura entre oriente y occidente, consumada en el plano eclesial en el año 1054, tras una incubación bisecular en el plano político, a pesar de no hacer imposible la convocatoria legítima de los concilios, impedía en condiciones ordinarias la celebración de sínodos aceptados por todas las sedes patriarcales y aceptables a escala universal como ecuménicos en el pleno sentido de la palabra, después de los siete primeros, mencionados en la misma bula de excomunión contra Cerulario. Eran conscientes de ello ante todo los participantes en los numerosos concilios que fueron constelando la historia europea occidental de los siglos XII-XIV y que reunieron de forma cada vez más amplia a arzobispos, obispos, abades y autoridades seculares, o bien, según una definición del Lugdunense I, «los reyes, los prelados y los príncipes, tanto eclesiásticos como seculares, en una localidad segura, personalmente o por medio de sus representantes oficiales»[1]; todos ellos, que deben estar en comunión con la *romana ecclesia,* cuyo núcleo está formado por el papa y por los cardenales, suelen definir estas reuniones como *concilios generales* (el Lateranense IV también como *sínodos universales*) para marcar una discontinuidad sin añoranzas de la tradición anterior. Son estos *concilios papales* (según una expresión utilizada en historiografía para explicar el resultado al que llegó la tradición sinodal latina) los que constituyen el verdadero fundamento del pontífice en su esfuerzo por emancipar su propio poder de los vínculos que le imponían la simbiosis con la autoridad del emperador, las tradiciones y los derechos locales, y la colegialidad cardenalicia.

1. Bula *Ad apostolicae,* COD 278, 36-38.

¿Por qué entonces ocuparse de ellos en una historia de los concilios ecuménicos? Es el éxito de la obra de algunos canonistas y teólogos postridentinos —por tanto en una época relativamente reciente— a los que se debe la «trasformación» en ecuménicos de siete de estos concilios que, sin renunciar en nada al gobierno de la cristiandad en occidente, se habían considerado como asambleas generales de este régimen. Efectivamente, en la tradición occidental había una laguna: el concilio de Constanza, que cerró el cisma de occidente, había llevado a sus últimas consecuencias la concepción corporativa del concilio general, reclamando para sí, en nombre de la Iglesia latina, el derecho de «representar a la Iglesia *universal*» (1415). La ambigüedad de este último adjetivo habría debido superarse en el concilio Florentino inmediatamente posterior, empeñado en el más alto grado en ser el octavo concilio plenamente ecuménico (nono para quienes contaban también el Constantinopolitano IV): esfuerzo coronado por el éxito en el área occidental (¡ese es, por ejemplo, el título que le da la edición romana de sus actas aparecida en el año 1526!), pero no por mucho tiempo y, sobre todo no en el área oriental. Poco más de un siglo después, Roberto Belarmino (1542-1621) propuso indirectamente una solución distinta: preocupado por reconstruir un subsuelo bien sólido para el Tridentino, recogió de la cronografía publicada en 1566-1567 por el español Pontac, una lista de los concilios totalmente nueva y la consagró con su propio prestigio insertándola en su tratado de las controversias *De conciliis et ecclesia militante* (1586). La exigencia de establecer una línea semirrecta de continuidad con la tradición de la Iglesia indivisa hace que en la lista Pontac-Belarmino figure un elenco inédito que añade a los concilios de la Iglesia indivisa hasta siete concilios medievales (cuatro de Letrán, dos de Lyon y el de Vienne), a los que se proponía reconocer no sólo la autoridad que había englobado tantas decisiones suyas en el derecho canónico, sino también el título de *ecuménicos*. Según el docto cardenal este aumento sobre las listas anteriores se justificaba por el hecho de que la sinergia de los cinco patriarcas, que seguramente se había venido abajo después del cisma del año 1054, servía a la «buena marcha» de los concilios, pero no a su ecumenicidad, caracterizada suficientemente por lo que él denominaba la acción y el consenso papal.

Esta posición, que pretendía defender la legitimidad del reciente concilio de Trento en la polémica antiprotestante, influyó inmediatamente en gran parte de la historiografía católica a partir de Baronio, de una manera tan profunda que fue bastante frecuente ver estudiados esos siete concilios medievales, no a partir de su importancia histórica objetiva y documentable, sino por la asunción acrítica y apologética de la lista y de la numeración del siglo XVI, olvidando en la investigación historiográfica los concilios que no figuraban en ella[2].

Así pues, aquí y a continuación se hablará de los concilios «ecuménicos» de los siglos XII-XIV sólo en sentido crítico, comprendiendo bajo este título a siete de los sínodos generales de la Iglesia latina medieval, valorados hasta el más alto grado como expresión de la eclesiología papal, numerados por Pontac desde el 9 hasta el 15, y a los que Belarmino atribuyó el reconocimiento de ecumenicidad interpretando con parcialidad la autoconciencia histórica de la cristiandad occidental y el significado de la persistencia en ella de una débil e insuprimible conciencia sinodal, fecundada y vigorizada a menudo por instituciones paralelas en el gobierno de los reinos y del imperio.

Hecha esta precisión, podemos pasar a fijar ahora ante todo las líneas de desarrollo de dos siglos intensos de la historia conciliar del occidente comprendidos entre el 1123, año en que se celebra el Lateranense I, y el 1312, año en que se concluye el concilio de Vienne.

2 La recuperación de esta tradición se debe sobre todo a los estudios de R Somerville

Sínodos generales anteriores al 1123

Para captar plenamente los cambios que tendrán lugar, es indispensable comprender la amplitud de la reforma iniciada y perseguida en el siglo anterior respecto al ámbito que vamos a estudiar: el ingreso de Rusia en el mundo cristiano, la ruptura entre el papa de Roma y el patriarca de Constantinopla, la victoria de una eclesiología que se centra en la *ecclesia romana,* el éxito de la reforma emprendida con tenacidad por Gregorio VII y por el grupo tan variado de los «gregorianos», son otros tantos factores que contribuyen a promover un proceso histórico de alcance epocal, que a lo largo de dos siglos fue haciendo del sucesor de Pedro el verdadero rector y el supremo legislador de la cristiandad occidental.

El papado reformador, producto e intérprete de las instancias religiosas y políticas de una sociedad en trasformación, es el propulsor y el punto de equilibrio de esta compleja arquitectura: su papel sin embargo queda «equilibrado» por diversas instituciones, cuyo perfil se va modificando junto con el de la función petrina y cuyo influjo en el perfil conciliar de la Iglesia es notablemente profundo. Los *cardinales,* definidos con un adjetivo ya sustantivado, conquistan entre sus prerrogativas, en el año 1059, la de ser los electores del pontífice y desempeñan una función colegial, vista como una alternativa práctica al concilio y descrita a través de las imágenes bíblicas usadas anteriormente para definir dicho acontecimiento. Los obispos, con una importancia ya menguada por el creciente papel de los monjes, quedan superados en autoridad por el colegio cardenalicio, que simboliza cada vez más lo que eran antes los vínculos de comunión y la praxis sinodal; sin embargo, es precisamente en el concilio donde se convierten en el apoyo necesario y en el objeto del proyecto reformador, que ilumina sus funciones.

Esta simbiosis de autoridad entre el papa y el concilio está documentada por el alto número (absoluto y *pro capite*) de sínodos convocados por los pontífices del siglo XI: el alsaciano León IX reúne a los obispos primero en Pavía, luego en Reims en 1049, y nuevamente en Roma el año siguiente; Nicolás II promulga el decreto *In nomine Domini* (que reserva a los cardenales la elección papal) en un sínodo celebrado en Roma en 1059; Gregorio VII admite por primera vez en el sínodo cuaresmal del 1075 a los abades, recompensando así la entrada del monaquismo en el proyecto reformador y trazando precisamente en el sínodo cuaresmal del 1078 el programa de la reforma; así también Urbano II convoca en 1095 para la reforma y para la cruzada una serie de imponentes asambleas, que reunieron en marzo en Piacenza a 200 obispos y en noviembre en Clermont a 92 obispos y 90 abades; esta experiencia se renovó el año siguiente en Nimes; y Calixto II, para seguir adelante, hizo aprobar algunas decisiones importantes en los concilios de Tolosa y de Reims de 1119.

Se trata de reuniones ya imponentes (¡en el sínodo Lateranense de 1116 hay 427 miembros presentes!), organizadas como asambleas legislativas de la cristiandad e instrumentos de la reforma. Su orden del día no se modela ya sobre las «emergencias» teológicas, como había ocurrido desde el Niceno I al II; más aún, como un esquema invisible, ese orden permanece invariable, ya que son los pontífices reformadores los que lo interpretan, en un esfuerzo de replanteamiento de la Iglesia y de su disciplina continuamente renovado y activo. Ellos son el motor fijo del concilio general, cuyo desarrollo se moverá a lo largo de una línea ya trazada en el esbozo de la reforma gregoriana, el *Dictatus Papae,* en donde bajo la forma de criterios aparentemente inocuos se inculcaban perspectivas de gran impacto en el plano de la historia de la institución, de la doctrina y hasta de los mismos concilios. Cuando el *Dictatus* decía que «sólo al papa le compete legislar», intentaba simplemente reconocerle la tarea de definir el estatuto canónico de los textos, sin prejuzgar para nada la autoridad sinodal; pero muy pronto esa idea se desarrolló en un sentido tanto más destructor de los límites anteriormente reconocidos

cuanto más literal. De forma análoga, cuando sancionaba que «ningún sínodo puede llamarse general sin la decisión suya (del papa)», no quería usurpar la ecumenicidad de los concilios de la Iglesia indivisa; pero la pretensión que eso suponía hizo que a lo largo de unos pocos siglos se llegara a decir que el concilio no tenía más función que la de dar solemnidad a la decisión del pontífice (Inocencio IV), en quien se resume la ecumene cristiana. En este lapso de tiempo la sinergia entre el papa y el concilio no desapareció, sino que cambió de piel, llegando a consecuencias inesperadas y revolucionarias. Constituye casi una maravilla aquel momento, en 1112, en el que, después de haber rozado el cisma, el sínodo lateranense se impuso sobre Pascual II, forzándolo a revocar el acuerdo de Sutri y el de Ponte Mammolo, con el que Enrique V había logrado mitigar el rigorismo destructor de los reformadores.

Lateranense I (11-27 de marzo de 1123)

La obtención de un acuerdo y la fuerte reacción contra el *pravilegium* (el título que se dio en plan de burla a los acuerdos de Pascual) habían mostrado cuál era el camino que había que seguir para acabar con la crisis en las relaciones entre el papado y el imperio. Un camino que se recorrió velozmente. El 23 de septiembre de 1122, durante la dieta de Worms, el emperador Enrique y los legados del papa Calixto II cerraron la vieja querella de las investiduras con un compromiso ambiguo y un pacto mutuo; sin embargo, los términos eran bastante vagos y se utilizaron más bien para evitar problemas internos en las dos partes.

Para el papa, que había puesto en el concilio de Reims de 1119 las bases de su éxito contra los cismáticos y que había manifestado su intención de llegar a un arreglo con Enrique V, el concilio general que se había convocado ya el 25 de junio de 1122 con un orden del día bastante genérico («ut... per Dei gratiam concilium celebremus ea communibus auxiliis pertractemus, quae ad honorem Dei et Ecclesiae suae pacem atque utilitatem, sancto Spiritu cooperante, perveniant»: *Bullarium* 304), era la ocasión para verificar y ratificar dicho acontecimiento. Ese nuevo sínodo Lateranense (hoy señalado como I) se reunió en el aula aneja a la basílica papal entre el 18 de marzo y el 6 de abril de 1123. Sancionó el fin del cisma de Gregorio VIII (que duraba desde el año 1118), pero mostró fuertes resistencias frente a la ratificación de las declaraciones hechas el 23 de septiembre en Worms: fueron muchos los *non placet* que se elevaron tras la lectura de los textos del acuerdo. Algunos, como Adalberto de Mainz, intentaron hacer que el papa Calixto denunciara esos acuerdos; otros, como Gerloh de Reichersberg, no se convencieron nunca de la bondad de una avenencia que, dentro de su carácter genérico y ambiguo, les parecía más bien una rendición. No obstante, el medio siglo de hostilidades y la escasa disponibilidad del papa para nuevas revisiones acabó convenciendo al concilio.

Procuró además regular varias cuestiones pendientes y destinadas a un sólido desarrollo: con el parecer favorable de una comisión, el concilio revocó al arzobispo de Pisa el poder de consagrar a los obispos de Córcega, señalando un nudo institucional que sufriría profundas modificaciones y causaría fuertes tensiones en los dos siglos sucesivos. Se discutieron además los problemas de los monjes que se ordenaban cada vez con mayor frecuencia, creando confusión en las diócesis. Entre las actividades de trabajo y de debate se alternaron momentos litúrgicos especiales, como la canonización de san Conrado y la importante consagración de Adalberón como metropolita de la diócesis de Brema, a quien el concilio reconoció la jurisdicción sobre las penínsulas nórdicas.

Los 22 cánones promulgados, aunque no nuevos en su contenido, trazan el retrato disciplinar de la Iglesia de aquel tiempo. Se advierte un gran interés por proteger la auto-

ridad del obispo, por ejemplo, cuando se prohíbe dar prebendas o curadurías sin el consentimiento del obispo; o bien, cuando se prohíbe

> absolutamente que los que han sido excomulgados por su propio obispo sean acogidos en la comunión de la Iglesia por otros obispos, abades y clérigos[3].

El canon 10 define el estado jurídico de los cruzados, es decir, de los que «parten hacia Jerusalén y prestan eficazmente su ayuda para defender al pueblo cristiano y luchar contra la tiranía de los infieles»; el concilio no sólo les concede el perdón de los pecados, sino que establece además que

> sus casas, sus familias y todos sus bienes queden bajo la protección del bienaventurado Pedro y de la Iglesia romana, tal como estableció nuestro señor el papa Urbano. Por eso, todo el que se atreva a robar o a apropiarse de esos bienes durante su peregrinación quede castigado con la pena de excomunión[4].

Esta exaltación del papel de la Iglesia romana se repite también en el canon 15, con el que se confirman las decisiones

> de los romanos pontífices, nuestros antecesores, relativas a la paz y a la tregua de Dios, o a los incendios, o a la seguridad de los caminos públicos[5],

y todo ello, repitiendo la antigua forma de legislar en los concilios, «por la autoridad del Espíritu santo»[6].

A estos cánones se añaden otros, típicos del espíritu de la reforma gregoriana, con los que se intentaba demostrar cómo la declaración de intenciones de Worms no había afectado ni a una línea de pensamiento; por consiguiente, se renovaban las condenaciones tradicionales contra el concubinato y contra la intromisión de los laicos en la gestión de las *res ecclesiasticae*. Se prohíbe sobre todo que

> nadie consagre a un obispo si no ha sido elegido según la norma canónica[7]

De esta manera se fijaba un punto central del proyecto gregoriano, pero se abría al mismo tiempo una discusión sobre los elementos y los requisitos de la elección episcopal, que llevaría progresivamente a la apropiación de la misma por los canónigos de la catedral. A ello se añadía un intento de limitar el terreno de acción de los monjes y de los abades, cuyo antagonismo con las estructuras territoriales que ellos mismos habían contribuido a reformar se iba haciendo cada vez más palpable.

Lateranense II (3 ó 4 ó 18-19 de abril de 1139)

Las decisiones del concilio Lateranense denominado hoy como I fueron recibidas por un «entramado» de concilios organizados sobre una base nacional: entre el 1125 y el 1130 se reunieron, entre otros, dos en Westminster y uno en cada una de las ciudades

3 COD 190, 6-7
4 COD 191, 21-192, 3
5 COD 193, 7-9
6 COD 193, 9
7 COD 160, 8

de Bourges, Chartres, Vienne, Besançon, Barcelona, Nantes, Arras, Troyes, Rouen, Châlons-sûr-Marne, París, Palencia. Con ellos se da aplicación a los cánones conciliares; es una forma de confirmación sinodal que sobrevive y que intenta reforzar el prestigio del concilio y el consenso en torno a sus opciones. Sin embargo, al morir Honorio II (1130), el papa que gobierna en este momento, se abre una de las repetidas crisis que vería enfrentados a lo largo del siglo XII a dos papas, a pesar del decreto de 1059.

Los cardenales, esta vez sin ingerencias externas —al menos aparentes— de parte imperial, se dividen en la elección del sucesor de Honorio: por un lado una pequeña comisión elige según la *via compromissi* a Gregorio Papareschi, Inocencio II; por otro lado, hostiles al candidato y al procedimiento seguido, por lo menos precipitado, los restantes cardenales eligen al ambicioso Pedro Pierleoni, llamado el papa «del ghetto» por sus ascendentes judíos, que tomó el nombre de Anacleto II y contó entre sus defensores con Ruggero II. Inocencio II, uno de los inflexibles, aunque desencantados, negociadores del concordato de Worms, no consiguió hacerse con el control de Roma, pero fue consiguiendo, poco a poco, en torno a su figura y a su fidelidad no fanática a la reforma un consenso cada vez más amplio, a partir de la aceptación del influyente Bernardo de Claraval y sobre todo del emperador Lotario (que necesitaba a su vez del apoyo papal para resolver las disputas originadas por la sucesión de Enrique V), a quien cede en feudo los territorios de la condesa Matilde. A su vez, los concilios de Etampes, de Würzburg, de Clermont, le ofrecen el apoyo del reino de Francia y del episcopado francés. Luego, con los concilios de Reims (1131), de Piacenza (1132) y de Pisa (1135) afianza la orientación de la reforma, los términos del concordato de Worms y, naturalmente, la deposición de Anacleto, que siguió en su actitud rebelde hasta su muerte, en enero de 1138.

Aunque no conocemos la fecha exacta, sabemos que fue a la conclusión del cisma cuando Inocencio II convocó en Roma para el mes de abril de 1139 una *plenaria synodus,* reconocida hoy como Lateranense II, en el que participó, según las crónicas, un grupo de más de cien obispos.

El origen y el desarrollo del cisma suponía, más allá del simple esquema de un enfrentamiento entre dos, la toma de decisiones fuertes y la gestión de unas relaciones políticas que tanta importancia han tenido en la vida interna de la Iglesia. Se anularon implacablemente (canon 30) todas las ordenaciones hechas por Anacleto, acusado de cisma y por eso mismo de herejía; las deposiciones de los cismáticos se decidieron sin remisión alguna, causando incluso una protesta epistolar de Bernardo, en viaje con la segunda cruzada, que vio condenado a su amigo, el arzobispo de Pisa.

El concilio solucionó además una segunda cuestión grave que afectaba al episcopado, a saber, el conflicto de competencias que se había engendrado en el oriente entre los patriarcas, de donde se derivaron todos los límites de la experiencia y de la ideología de las cruzadas.

También en esta ocasión la asamblea procedió a una solemne canonización: fue proclamado santo Sturmio, el primer abad de Fulda, demostrándose así el peso de las instituciones monásticas en la Iglesia de la época.

El concilio instruyó además un proceso contra Arnaldo, un canónigo de Brescia, denunciado por su obispo por la virulencia de su predicación contra las riquezas; este teólogo, ligado a la escuela de Abelardo, no sufrió una condenación por herejía, pero se le impuso silencio.

Fueron promulgados naturalmente algunos cánones, bastante más refinados que los de los concilios anteriores desde el punto de vista exquisitamente jurídico; por ejemplo, cuando se repite el canon del Lateranense I en defensa de la excomunión lanzada por un obispo se precisa que, si se ha hecho *conscientemente,* el culpable que se atreviera a

comulgar con un excomulgado, antes de que lo haya absuelto el que lo excomulgó, está sometido a la misma condenación[8]

También se precisa el canon que prohíbe fomentar incendios para aumentar las tierras cultivables y que impone la tregua de Dios, para cuya observancia se recomienda a los obispos que se presten «mutuamente consejo» y que eviten la negligencia.

Se repiten también los cánones reformadores sobre la nulidad *(matrimonium non esse)* del matrimonio contraído por los eclesiásticos, dentro de un marco disciplinar que ha llevado ya al vínculo conyugal a estar bajo la competencia directa y exclusiva del derecho canónico[9]; sin embargo, se promulgan cánones (el 26 y el 4 en especial) que atestiguan la presencia de monjas privilegiadas, y hasta de un clero que, aunque sometido a las disposiciones de los gregorianos en cuanto al celibato y la simonía, se muestra inclinado a cierta mundanidad:

Mandamos que tanto los obispos como los clérigos se esfuercen en agradar a Dios y a los hombres por las disposiciones de su mente y su hábito de comportamiento exterior Que no ofendan, ni por la exuberancia o el corte o el color de los vestidos, ni por su tonsura, a quienes los miran, y de los que deberían ser modelo y ejemplo; más bien, emanen a su alrededor la santidad propia de su estado Si luego, amonestados por los obispos, no quisieran corregirse, sean privados de los beneficios eclesiásticos[10]

En esta misma dirección va el canon 9, que prohíbe a los monjes y a los canónigos, protagonistas del renacimiento científico y jurídico en curso en las universidades, el ejercicio de la medicina y de la abogacía, que se consideran contrarias a su estado:

Se va difundiendo, como hemos sabido, la reprobable y detestable costumbre de que los monjes y los canónigos regulares [¡distinguidos por primera vez!], apenas recibido el hábito y haber hecho la profesión, en menoscabo de la regla de los bienaventurados Benito y Agustín, se aplican al estudio del derecho civil y de la medicina con vistas a un lucro material . Para que se conserven el orden monástico y el de los canónigos, con el beneplácito de Dios, con toda firmeza en su santo propósito, prohibimos en virtud de la autoridad apostólica que se atrevan a repetirlo en el futuro Los obispos, los abades y los priores que consientan estas enormidades y no las corrijan, sean privados de su dignidad y sean alejados de la Iglesia[11].

Un indicio del proceso de acentuación del papel de juez (y no sólo de apelación) del papa lo tenemos en el canon 15, que establece que el crimen sacrílego cometido por el que levante la mano sobre un monje o un clérigo

sea castigado con el vínculo del anatema y ningún obispo se atreva a absolverlo, a no ser en peligro de muerte, antes de que acuda a la presencia del papa y haya acogido sus órdenes[12].

Esta disposición se repetirá luego en el concilio de Reims de 1148. Finalmente, hay un grupo de cánones dedicados a las cuestiones litúrgicas y doctrinales, como el canon 22 que condena la falsa penitencia, o sea, la que

8 COD 197, 13-15
9 Cf J Gaudemet, *Le mariage en Occident les moeurs et le droit,* Paris 1987
10 COD 197, 16-21
11 COD 198, 19-199, 4
12 COD 200, 24-27

> consiste en hacer penitencia de un solo pecado, descuidando los demás, o también en hacer penitencia de un solo pecado, pero sin renunciar al otro... Se trata también de falsa penitencia cuando el penitente no renuncia a ejercer tareas de funcionario o de comerciante que no puede absolutamente ejercer sin pecado; o si conserva el odio en el corazón, o se niega a dar satisfacción a la persona que haya ofendido, o siendo él el ofendido no perdone al ofensor, o tome las armas contra la justicia[13].

O bien el canon 23, que desea castigar como herejes a los defensores y a los que,

> bajo la falsa religiosidad, condenan el sacramento del cuerpo y de la sangre del Señor, el bautismo de los niños, el sacerdocio y las otras órdenes eclesiásticas, así como el vínculo de las bodas legítimas; los condenamos y ordenamos que el poder secular proceda contra ellos[14].

Graciano y el giro de la mitad del siglo XII

Según algunos, este canon, ligado a la discusión sobre Arnaldo de Brescia, si es que no dirigido contra él, demuestra que existía una tendencia, unida en el fondo a una praxis atestiguada precisamente por los gregorianos, que impulsaba a rechazar los sacramentos administrados por clérigos indignos. Se trata ciertamente de un indicio de que persistía un ambiente de conflictividad teológica, que le costará caro al propio Arnaldo, pero también y sobre todo a Abelardo y a Gilberto Porretano. Su condenación, un poco posterior al Lateranense II, se llevaría a cabo siguiendo unos criterios revolucionarios y típicos del cambio producido hacia la mitad del siglo XII. Se impuso silencio a Abelardo sobre la base de las acusaciones de Bernardo y sin que fuera oído en defensa propia (la bula *Testante Apostolo,* del año 1141, menciona sólo el *consilium* de los cardenales obispos). A Gilberto, cuyo caso fue suscitado en el concilio de Reims de 1148 por Sigiero y Pedro Lombardo, se le entregó una lista de «correcciones» que había de insertar en sus obras, pero esto no en virtud de una acto sinodal (cosa normal hasta entonces y necesaria para el juicio especialmente sobre un obispo), sino de una decisión del consistorio, la reunión del papa y de sus *fratres cardinales,* que de este modo se apoderan, en nombre de la *ecclesia romana,* de una prerrogativa conciliar.

Estos cambios institucionales nos introducen en el tema de un salto cualitativo que afecta a la Iglesia latina de mediados de siglo, mucho más aún que la intensificación de las disputas teológicas: el nacimiento del derecho canónico como ciencia, un acontecimiento que marcará indeleblemente los concilios sucesivos. El que lo capta por primera vez, al mismo tiempo que es él mismo captado de manera excepcional, es Graciano, un monje que a comienzos de los años 40 completa una colección de las fuentes del derecho canónico para uso de la escuela de Bolonia: su *Concordantia discordantium canonum* o *Decretum* se convertirá en el texto base del derecho canónico con estatuto universitario, el tronco sobre el que se injertará el *ius novum* producido por las decretales de los pontífices y de los concilios hasta muy adentrado el siglo XIV. Su éxito puede medirse además por el hecho de que ya en el 1159 será elegido papa, aunque una vez más en condiciones de enfrentamiento cismático, un alumno y maestro de la escuela de Bolonia, aquel Rolando Bandinelli que dará su sello al ventenio siguiente.

En concomitancia con la elección del *ex-magister* Alejandro III, la generación que había tenido el liderazgo del mundo había desaparecido: el 8 de julio de 1153 moría

13. COD 202, 8-17.
14. COD 202, 18-23.

Eugenio III y el 20 de agosto Bernardo; el 13 de enero de 1151 desapareció Sigiero; el 4 de marzo del año siguiente fue elegido para el trono imperial Federico Barbarroja, que intentó arrastrar a Alejandro III ante el concilio de Pavía, con lo que se sancionó el cisma del papa Víctor; el 26 de febrero de 1154 se anunció la muerte de Ruggero II de Sicilia; en los dos años sucesivos se vio definitivamente aplastada la república romana, que durante diez años había mantenido en jaque al papado; y sobre todo salió de la escena Arnaldo, ajusticiado como un malhechor y quemado como hereje.

Tras la progresiva decadencia de Adriano IV, Alejandro III encarna una novedad generacional y cultural, incomprensible para los seguidores de su antagonista, el cardenal romano Octaviano —ligado a la casa imperial y elegido por una pequeña minoría— que tomó el nombre de Víctor IV. No hay nada que denuncie tanto su retraso cultural como la canonización de Carlomagno celebrada en el 1165. Ya para las primeras generaciones de decretistas resulta innecesario, e incluso reductivo, concebir la cristiandad en los términos carolingios de una *ecclesia* de la que forman parte el *sacerdotium* y el *regnum;* ahora se esfuerzan por definir los términos de la autoridad del papa, respecto al cual el emperador (tanto si ha recibido su espada de Dios como del papa) es el titular de un *beneficium,* según la atrevida expresión empleada por Adriano IV en 1157.

Los actos que cualifican el gobierno de Alejandro son otros tantos pasos hacia esta nueva concepción del poder papal y de la cristiandad: la condenación de los albigenses en el concilio de Tours de 1163 (que el canonista Antonio Agustín consideraba en el siglo XVI como un concilio general), la teorización de la *translatio imperii* de los griegos a los germanos, la constitución de la liga lombarda contra Barbarroja (excomulgado por Bandinelli, pero coronado por el papa rival en 1167), las negociaciones que llevaron a la reconciliación con Federico y a la paz de Venecia.

Lateranense III (1179)

Con el acuerdo de Anagni en octubre de 1176 y la concordia alcanzada entre el pontífice y el emperador precisamente en Venecia en julio de 1177, se cierra también el cisma, en cuya solución habían desempeñado un gran papel los sínodos (Londres, Neufmarché y Beauvais en 1160, etc.). Los acuerdos preveían —parecía casi obvio— un concilio general de ratificación y pacificación, dirigido a garantizar la unidad de la Iglesia, que había estado dividida más de la mitad del tiempo trascurrido desde el anterior concilio Lateranense. El concilio, inicialmente previsto, precisamente en la ciudad de Venecia, fue convocado mediante legados desde Ferrara en 1178. Se reuniría una vez más en el aula adyacente a la basílica romana, en tres sesiones, entre el 5 y el 22 de marzo de 1179, con 15 días de retraso sobre la fecha prevista.

De toda la cristiandad latina llegó a Roma un número insólito de padres; siendo tan masiva la participación, esta asamblea se definió a sí misma como *el* concilio Lateranense, y hoy la recordamos como el Lateranense III. De los casi 300 miembros 51 eran romanos, 73 de Italia meridional, 39 de la septentrional; de Alemania llegaron 16; de Borgoña, 25; de Francia, 35; de la península ibérica, 17; de Hungría y Dalmacia, 7; de Gran Bretaña, 7; de Irlanda, 6; del oriente latino, 8; intervinieron además padres de Polonia, de Bohemia y de Escocia.

Fue un concilio innovador en varios planos:

1. por la relación inédita que se estableció entre los cánones conciliares y las anteriores decisiones papales, dadas a través de las cartas *decretales:* en efecto, la legislación pontificia anterior se ocupa casi de las mismas cuestiones que las tratadas posteriormente por el concilio. Esta función ratificadora del concilio respecto a las decretales falla tan sólo en dos casos: sobre el matrimonio, objeto de importantes intervenciones del papa

Alejandro, pero que no pasaron a traducirse en cánones de la asamblea; y sobre la reglamentación de la elección papal, para la que el concilio impone con el canon 1, *Licet de evitanda,* un *quorum* de los dos tercios de los votos (tema sobre el que no había deliberado el papa Alejandro, quizás porque su elección se había realizado con una mayoría no tan cualificada)[15];

2. por las modalidades del trabajo: en efecto, las comisiones quedaron dotadas de funciones precisas y dimensionaron de hecho el papel de la asamblea. El caso más interesante es quizás el de la comisión encargada de examinar al grupo de pobres, seguidores de Pedro Valdo, que se presentaron en el concilio para ver aprobada la traducción de la Escritura en lengua vulgar y su aspiración de radicalismo evangélico: *nudus nudum Christum sequi.* Walter Map[16], que la presidía, obtuvo la condenación de los «pobres» haciéndolos caer en error con una auténtica trampa teológica (les preguntó si confesaban a la *Madre de Cristo* y, tras su asentimiento, les acusó de no reconocer el título de *Madre de Dios* para María): es una muestra del abismo que separaba a la «elite» teológica de estos grupos de radicalismo cristiano. Otro síntoma provino de la protesta que Juan de Salzburgo expuso en vano durante los debates:

> ¡Lejos de nosotros hacer nuevos decretos y renovar los numerosos decretos antiguos!... Debemos incluso posponer algunos que serían útiles, para no vernos gravados por la muchedumbre de los [in]útiles. Lo que hay que hacer más bien es esforzarse para que se observe el Evangelio, al que pocos obedecen ahora[17].

El derecho se había convertido ahora en la parte esencial de la vida de la cristiandad, y era con él con el que tenían que medirse las instancias evangélicas;

3. finalmente, el Lateranense III hizo alguna innovación dejando sitio al espíritu sistemático que era, precisamente, connatural a la cultura de esta generación de prelados. Como ha notado Foreville, para ellos no se trataba de conciliar unos cánones discordantes, sino de construir una jurisprudencia a partir de principios institucionales. Es típico de esta mentalidad el discurso con que Rufino abrió el concilio, totalmente plagado de la típica exégesis canonista:

> Por lo que se refiere a esta bienaventurada asamblea de prelados, yo veo la imagen de una noble ciudad, con su rey, con sus patricios, sus cónsules y la muchedumbre entera de su pueblo. ¿No es quizás el rey nuestro señor, el papa? Los patricios, o sea, los grandes, son sus hermanos, los señores cardenales de su curia; los arzobispos son los cónsules, y nosotros, los obispos y abades, en una ciudad tan extraordinaria, no sentimos repugnancia de formar parte del pueblo. En este conjunto glorioso, en esta parte ilustre, es ésta la ciudad en la que todos los jefes de las Iglesias, como los astros del cielo, arrojan sus fuegos, mezclan sus rayos en la fuente misma de la luz la ciudad en la que vemos sentarse al senado de la república cristiana, como en el nuevo pretorio de la Roma celestial, que abarca casi todo el universo con sus deliberaciones, con sus consejos y juicios. Y puesto que vemos esta ciudad adornada de tanta luz, no es un error pensar que es ésta la ciudad de la que habla Isaías: «Cinco ciudades aparecerán en la tierra de Egipto y hablarán la lengua de Canaán: una se

15 COD 211, 1-24 El Anónimo de Leon es el unico que ha conservado el recuerdo de una negación más amplia («capitulis vero XII reprobatis»), opuesta al concilio

16 Cf su *De nugis curialium* (ed M R James), Oxford 1983, I, 31

17 Citado por Pedro Cantor en el cap 79, *Contra traditionum onerositatem,* del *Verbum Abbreviatum,* en PL 205, 235, sobre esta cuestión cf J van Laarhoven, *Non iam decreta, sed Evangelium! Jean de Salisbury au Latran III,* en V Fois-V Monachino-F Litva (eds), *Dalla chiesa antica alla chiesa moderna,* Roma 1983, 107-119

llamará ciudad del sol» (Is 19, 18)... En las palabras «las ciudades» hay que comprender las Iglesias dispersas por el mundo. Entre todas ellas están las cinco puestas aparte como ciudades regias, llenas de los más sublimes privilegios, que gozan entre las otras Iglesias de un primado de dignidad: son las metrópolis de Antioquía, de Alejandría, luego la de Bizancio, y no menos la de Jerusalén; pero mucho más, aquella cuyo nombre debería estar en labios de todos, es decir, la sacrosanta Iglesia romana, cima de todas las cátedras, madre de todas las Iglesias y maestra de todas ellas, la única que merece con título justo la supremacía sobre todas las Iglesias[18].

Los cánones preparados y discutidos por tales maestros están bastante bien elaborados: declaran inmediatamente nulas las ordenaciones hechas por los adversarios de Alejandro (canon 2); pero, a diferencia de lo que había ocurrido en el Lateranense II, son considerados culpables sólo como cismáticos. Luego se examinan algunos abusos: las apelaciones a Roma por engendrar retraso de procedimiento, la visita pastoral hecha con lujo, las ordenaciones hechas *per saltus* (es decir, sin dar primero las órdenes menores a los candidatos a las órdenes mayores), la exacción de impuestos por prestaciones litúrgicas:

Es realmente terrible que en algunas Iglesias esté tan difundida la venalidad que, por la entronización de los obispos o de los abades o de cualquier otra persona eclesiástica, por la toma de posesión de la propia iglesia por parte de los sacerdotes, por la sepultura y las exequias fúnebres, por la bendición nupcial o por los otros sacramentos, se exija una compensación y que el que los pide no pueda obtenerlos si antes no ha procurado llenar la mano del que los concede. Muchos piensan que esto es lícito, considerando que el uso prolongado puede dar fuerza de ley a esta costumbre; pero no prestan la atención debida, cegados como están por la avaricia, al hecho de que las culpas son tanto más graves cuanto más tiempo han tenido sometida el alma desgraciada. Para arrancar estos abusos prohibimos rigurosamente para el futuro toda petición de compensación por la entronización de dignatarios eclesiásticos o la toma de posesión de una iglesia, la sepultura de los muertos, la bendición de los esposos u otros sacramentos. El que falte a estas prescripciones sepa que tendrá la misma suerte que Guejazí, cuya culpa imitó al exigir una torpe compensación[19].

Se concibe y se vive el derecho como el único instrumento capaz de extender por toda una sociedad, que se define como *christianitas*, un nivel más alto de vida espiritual; para ello, por ejemplo, se amplía la prohibición de la usura, que hasta aquel momento afectaba sólo a los clérigos, extendiéndola a los laicos, aunque los canonistas empezaron enseguida a distinguir casos particulares. Además, quedan mejor encuadrados y amenazados los clérigos vinculados a la autoridad civil, a los que cuarenta años antes se les prohibía la abogacía y la medicina: el concilio amplía esta cuestión, concede ciertas excepciones y establece que

los clérigos, a partir del subdiaconado, y también los que están todavía en las órdenes menores, si viven de las rentas eclesiásticas, no deben ejercer la abogacía en las causas de los tribunales civiles, a no ser que defiendan su propia causa o las de personas pobres que no tienen la posibilidad de sostener sus propias razones. Además, ningún clérigo estará autorizado a asumir funciones administrativas o judiciales al servicio de príncipes o de señores seculares. Todo el que viole este decreto... queda apartado de todo ministerio eclesiástico[20].

18. El texto latino ha sido editado por G. Morin, *Le discours d'ouverture du concile général du Latran (1179)*, en *Memorie della Pontificia Accademia di Archeologia* II, Roma 1928, 116-118.
19. COD 214, 34-215, 14.
20. Canon 12: COD 218, 4-16.

El trabajo por comisiones permite al concilio tomar, en el plano de la organización de la cristiandad, algunas decisiones fundamentales; en primer lugar (canon 18) la de que se asigne, en provecho de los estudios de los pobres,

> en cada iglesia catedral un beneficio proporcionado a un maestro encargado de enseñar gratuitamente a los clérigos de la misma iglesia y a los alumnos pobres, de esta manera se provee a las necesidades del maestro y se abre a los discípulos el camino de la ciencia. En otras iglesias o monasterios, en donde se hubiera destinado en el pasado algún beneficio con esta finalidad, deberá ponerse de nuevo en vigor[21].

La exención de impuestos por la docencia, de importancia fundamental en el desarrollo del sistema occidental de trasmisión de la cultura, es absoluta:

> Que nadie exija una tasa por conceder la licencia de enseñar y que nadie, so pretexto de cierta costumbre, pretenda nada de los que enseñan; y finalmente que no impida enseñar a quien pida licencia para ello, con tal que sea idóneo[22].

Se dan otras prescripciones para regular los torneos, la tregua, el nuevo carácter de las leproserías (que son reconocidas como *universitates* con estatuto reclusivo), y el problema de los siervos cristianos que no pueden estar sometidos a dueños judíos o musulmanes.

El canon 27 tiene carácter doctrinal y condena los errores de los herejes: el papa ejerció cierta presión para que se incluyeran entre ellos algunos pasajes sacados de los escritos de Pedro Lombardo (el que había acusado a Gilberto treinta años antes), que sin embargo no fueron condenados de forma directa por *niquilianismo,* sino que se dejó abierta la polémica entre porretanos, abelardianos y bernardinos, en la que no encontraba espacio el maestro de las *Sententiae* (amigo de Bernardo, pero abierto a la lectura de Abelardo). Esta acusación se refería a un punto de la teología de Lombardo, según la cual podía decirse que *Christus ut homo non est aliquid* (por tanto, *est nihil).* A Alejandro le habría gustado una condenación más explícita, tanto de la doctrina (algo a lo que atendería luego de forma autónoma) como del método de la cuestión, sobre el que había intervenido ya en 1164, prohibiendo discutir *omnes tropos et indisciplinatas quaestiones in theologia.* El concilio por el contrario cita y trata exclusivamente de los herejes cátaros, un nombre bajo el que comprende a todos los herejes «llamados por algunos patarinos, publicanos y de otras maneras»:

> Aunque, como afirma el bienaventurado León, la disciplina eclesiástica se contenta con el juicio de sus sacerdotes y no inflige penas cruentas, sin embargo recibe la ayuda de las leyes de los príncipes católicos, ya que el temor a un posible castigo corporal mueve muchas veces a los hombres a buscar un remedio saludable Ahora, en Gascuña, en Albi, en la región de Tolosa y en otros lugares la maldita perversidad de los herejes, llamados por algunos cátaros, por otros patarinos, publicanos y de otras maneras, ha cundido de tal forma que ya no profesan en secreto, como algunos, su malvada doctrina, sino que proclaman públicamente su error y consiguen seguidores entre los simples y débiles Ordenamos que todos ellos, sus defensores y sus protectores sean castigados con el anatema y, siempre bajo pena de anatema, les prohibimos a todos que los acojan en su casa o en sus tierras, que los ayuden o que comercien con ellos Mandamos a todos los fieles, para perdón de sus pecados, que se opongan

21 COD 220, 17-25
22 COD 220, 25-28

animosamente a estos estragos y que defiendan al pueblo cristiano tomando las armas contra ellos; que los bienes de estos últimos sean confiscados y se les permita a los príncipes reducir a esclavitud a hombres de este tipo. Los que, con espíritu de verdadera penitencia, mueran en estos combates, obtendrán el perdón de sus pecados y la recompensa eterna Por lo que a nosotros se refiere, confiando en la misericordia de Dios y en la autoridad de los bienaventurados apóstoles Pedro y Pablo, a aquellos cristianos que tomen las armas contra ellos y, siguiendo el consejo de los obispos o de otros prelados, luchen para expulsarlos, les perdonamos dos años de penitencia; si perduran así durante un lapso de tiempo más largo, dejamos al discernimiento de los obispos responsables de la empresa conceder, según su juicio, una indulgencia mayor en proporción con los esfuerzos realizados[23].

Vale la pena señalar no sólo la amenaza de las penas civiles que hay que inflingir por mano de los príncipes, sino sobre todo la extensión a los mismos de unos privilegios de tal categoría que los convierte en «cruzados internos» de la cristiandad, como podrán experimentar muy pronto los albigenses.

Lateranense IV (1215)

La producción jurídica fue un momento original y cualificativo de la nueva concepción de la «monarquía papal» (Ullmann), que se afianza al entrar en el siglo XIII. Inocencio III, que con sus decretales supuso una gran aportación a este proceso, proyecta un nuevo Lateranense que repita y supere la experiencia del concilio de 1179. No había sido ésta ciertamente la preocupación de los concilios celebrados en el lustro que siguió al Lateranense III en Verona (1184), donde se había establecido Lucio III y desde donde había promulgado las leyes innovadoras para la represión de la herejía, en Montpellier (1195), en Narbona y de nuevo en Montpellier (1211), en París (1213), en Rouen (1214) y en Montpellier (1215); por el contrario, el papa Inocencio III prepara el acontecimiento desde esta perspectiva y hasta comparándose con la tradición antigua e interrumpida de los concilios ecuménicos.

Así se vio el 19 de abril de 1213, cuando el papa envió la convocatoria para una *generalissima synodus*. El deseo del papa casi llegó a realizarse: en la apertura, el 11 de noviembre de dos años más tarde, se contaron 404 obispos, entre ellos los representantes de las tierras nuevas: Bohemia y Polonia, pero también Hungría, Livonia y Estonia.

Intervienen también naturalmente los representantes de los soberanos: ese derecho-deber a la participación no es una novedad medieval, y no hace más que garantizar a nivel de concilio general lo que había sucedido en la Iglesia antigua y seguía sucediendo en las Iglesias de oriente. El concilio, en cuanto asamblea legislativa de la cristiandad, no podía ciertamente prescindir del poder secular; pero esta participación se resentía, a principios del siglo XIII y al final del pontificado de Inocencio III, de la profundización de la teología sobre el poder del papa, según la cual el pontífice tenía que considerarse *vicarius Christi*[24], capaz por tanto de deponer a un soberano y hasta al propio emperador, por ser su juez natural en cuanto depositario del vínculo del juramento, sobre el que se basa el orden social.

El concilio compuesto de este modo aprobará en las dos sesiones siguientes a la solemne apertura (20 y 30 de noviembre) hasta 70 capítulos (cuando en el Lateranense III habían sido sólo 27), insertos luego en las *compilationes*, colecciones de decretales

23 COD 224, 13-225, 17

24 Hasta entonces este título había pertenecido a todos los obispos Cf M Maccarrone, *Vicarius Christi Storia del titolo papale*, Roma 1952

y de cánones conciliares que debían integrar y actualizar el «Decreto» y que por aquella época reproducían en apéndice el Lateranense III: una vez más el concilio queda recogido por la voluntad legislativa del pontífice, a pesar de que hay que registrar la falta de aprobación de un canon que habría asegurado financieramente el funcionamiento de los dicasterios de la curia papal.

La característica de las decisiones del Lateranense IV es su gran realismo y su espíritu pragmático, el mismo con que Inocencio III marcó todo su pontificado. Algunos cánones son típicos de esta actitud; por ejemplo, aquel en que se condena la crítica de Joaquín de Fiore a Pedro Lombardo, acusado por el abad calabrés de sostener la cuaternidad de Dios; el canon 4 defiende al maestro de las *Sentencias* inequívocamente, pero al mismo tiempo muestra su aprecio, un tanto genérico, por el abad teólogo:

> Así pues, si alguien intentase defender o aprobar sobre este tema la opinión o la doctrina del mencionado Joaquín, sea considerado hereje por todos. Pero no pretendemos dañar con esto en nada al monasterio de Fiore, de quien fue fundador el mismo Joaquín, ya que allí la institución es regular y la disciplina saludable, tanto más que el mismo Joaquín nos ha enviado todos sus escritos para someterlos al juicio de la sede apostólica con vistas a su aprobación o a su corrección, acompañándolos con una carta, dictada por él y firmada de su puño, en la que confiesa sin ambages que profesa la fe de la Iglesia de Roma, madre y maestra, por voluntad de Dios, de todos los fieles[25].

Bajo esta luz pragmática deben entenderse también algunas normas especialmente rigurosas, dirigidas a defender la cristiandad, como las que condenan a los judíos y quieren impedir su asimilación social a los bautizados, y sobre todo las que caen sobre los herejes. El canon 3 prevé reglas severísimas para aislar a las comunidades heréticas y obliga a este deber a los magistrados civiles a través del juramento. El papa asume directamente la guía de esta verdadera cruzada interna. El puede eximir a los vasallos del juramento de fidelidad a su príncipe cuando éste niega su apoyo a esta causa que prevé el *exterminio* de los herejes:

> Si descuidase luego cumplir con su propio deber, dentro de un año infórmese de esto al sumo pontífice, para que libre a sus vasallos de la obligación de fidelidad y deje que su tierra sea ocupada por los católicos, éstos, una vez exterminados los herejes, podrán entrar en posesión de la misma sin ninguna oposición y la conservarán en la pureza de la fe, dejando naturalmente a salvo el derecho del señor jerárquicamente superior, con tal que éste no se oponga y no ponga impedimentos a todo esto[26]

La identificación de la cristiandad pasa también a través de algunas reglas de comportamiento; las más conocidas y duraderas son las del canon 21:

> Todos los fieles de uno y otro sexo, al llegar a la edad de la razón, confesarán lealmente, ellos solos, todos sus pecados al propio párroco al menos una vez al año, y cumplirán la penitencia que se les imponga según sus posibilidades, recibirán con reverencia, al menos en pascua, el sacramento de la eucaristía, a no ser que, por consejo del propio párroco, por un motivo razonable, crean oportuno tener que abstenerse de ella durante cierto tiempo. De lo contrario, se les negará la entrada en la Iglesia estando vivos y la sepultura cristiana si mueren[27].

25 COD 232, 37-233, 5 (DCE 225)
26 COD 234, 2-10 (DCE 226-7)
27 COD 245, 1-9 (DCE 242)

El Lateranense IV comienza a tematizar el problema de la comunión con la Iglesia griega: tiene a sus espaldas la desconcertante experiencia de la toma de Constantinopla por parte de los cruzados; a ello hay que añadir las ilusiones que se crearon después de la adhesión de 1179 a la profesión de fe de Calcedonia de la Iglesia armenia (cuyo patriarca recibió el palio de Lucio III) y las que nacieron en los contactos entre Inocencio III y los melquitas[28]. Aunque intentó encuadrar esta cuestión, el concilio se limitó en el canon 4 a reivindicar, en nombre del primado de la *sacrosancta romana Ecclesia,* que los griegos no vuelvan a consagrar los altares en que hayan celebrado los latinos. Mayor importancia tiene el canon 9, que prohíbe la pluralidad de los obispos en la misma sede: no se trata —quede claro— de un criterio de comunión, sino del instrumento con que se quiere imponer a la Iglesia griega los obispos latinos, en orden a una concepción de la unidad, que se pensaba ya por completo en términos de retorno y de uniformidad:

> Puesto que en varias partes, dentro de la misma ciudad y diócesis se mezclan pueblos de diversas lenguas, que en el ámbito de la única fe tienen ritos y costumbres diversas, mandamos rigurosamente a los obispos de esas ciudades o diócesis que nombren hombres capaces de celebrar los oficios divinos y de administrar sus sacramentos en los diversos ritos y lenguas, instruyéndolos con la palabra y el ejemplo. Pero prohibimos formalmente que una misma ciudad o diócesis tenga varios obispos, ya que un cuerpo con varias cabezas es como un monstruo[29]

El concilio dedica un amplio espacio a la autorreforma de la Iglesia: da normas sobre los concilios provinciales y las visitas (canon 6); fija reglas culturales, como la custodia bajo llave de las especies eucarísticas y de los santos óleos (canon 20); refuerza la autoridad de los prelados sobre los clérigos inferiores (canon 7); castiga a los clérigos indisciplinados (canon 14), a los que no se describe ya con el lenguaje gregoriano de la rebelión, sino con el moralista de la incontinencia; somete a los metropolitas al juicio de los concilios provinciales, juicio que sólo puede reformar el papa o los patriarcas (canon 30), cuya autoridad (canon 5) se desea honrar; comienza a conceder espacio a los predicadores elegidos por los obispos (canon 10) e impone el capítulo «según el uso de los cistercienses» a todos los monjes (canon 12); prohíbe la creación de nuevas órdenes religiosas, vinculando a todos a las reglas y constituciones ya aprobadas (canon 13: norma de la que el cardenal Ugolino obtendrá dispensa para Domingo y Francisco de Asís); se renueva la prohibición de acumular los beneficios, aunque exonerando de ello a algunas categorías:

> Si se trata de grandes personajes o de literatos, dignos de ser honrados con grandes beneficios, cuando lo requieran las circunstancias, podrá conceder dispensa la sede apostólica[30].

Además, se ponen límites a la apelación y al abuso realizado en juicio con la presentación de cartas apostólicas (canones 35-37) o en las formas de proceso penal (por ejemplo, canones 47 y 52); un nuevo grupo de decisiones (canones 42-45) fija la distinción entre los derechos de los clérigos y los de los laicos.

Algunos criterios de reforma habrían de tener una gran aplicación, como aquel según el cual «el que abusa de un poder concedido, merece que se le quite» (canon 57); otras normas muestran inadvertidamente el desgaste del poder episcopal, como el canon 58, que proclama que se quiere

28 J Richard, *La Papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIIIe-XVe siecles)* Roma 1977, 48 58

29 COD 239, 9-16 (DCE 234)

30 COD 249, 5-7 (DCE 247)

extender también a los obispos, en favor del oficio pontifical, el indulto concedido a los religiosos[31],

sin percibir la involuntaria ironía de una norma que reconocía la existencia de privilegios para los religiosos de los que no podían gozar los obispos, como el que se tiene en cuenta en este caso: celebrar en las ciudades castigadas con el entredicho, fuente de grandes ingresos. O bien, el canon 66, que repite las normas conocidas contra la simonía y la extorsión de dinero por las prácticas litúrgicas, pero añade que,

al contrario, algunos laicos movidos por el fermento herético, con el pretexto de no violar las disposiciones canónicas, se dispensan de observar la loable costumbre (de una ofrenda) a la santa Iglesia, introducida por la piedad de los fieles. Por tanto, mientras que prohibimos las indignas exacciones en los casos mencionados y mandamos que se mantengan las piadosas costumbres, establecemos lo siguiente. los sacramentos de la Iglesia deben conferirse sin imposición alguna; al mismo tiempo, el obispo del lugar, una vez conocida la verdad, tiene que proceder contra el que intente maliciosamente cambiar una loable costumbre[32].

El concilio no está siempre a la altura de las nuevas situaciones de hecho e *in fieri:* tal es el caso, por ejemplo, del canon 71, que a pesar del drama de la toma de Constantinopla en el año 1203, lanza una vibrante llamada a la cruzada y aprueba una tasa trienal del 5% con esta finalidad; o bien, en el caso de apelación a la cruzada para solucionar el conflicto con Raimundo VI de Tolosa en favor de Simón de Montfort, o también la defensa demasiado elocuente de Juan sin Tierra ante los barones. Será Federico II, criado bajo la tutela del mismo Inocencio III, el que haga saltar las contradicciones de este proyecto papal a lo largo de la primera mitad del siglo XIII.

Lugdunense I (1245)

El medio siglo que se abre después del Lateranense IV estará marcado por el conflicto entre los papas y el emperador Federico II, cuyo objetivo táctico (unir la corona de Sicilia con la imperial) cubre un gran proyecto político alternativo al proyecto hegemónico del papado. Se busca así un equilibrio de poderes (definido como «dualismo» por una jerga historiográfica ya superada) que garantice la iniciativa y la hegemonía de las estructuras eclesiásticas sobre las civiles. Federico, por el contrario, concibe una cristiandad (el objetivo no cambia) estructurada por la suprema autoridad del emperador, libre de leyes y garantizada por Dios mismo.

Ya en el verano de 1240 el anciano Gregorio IX, tomando como pretexto la ausencia del emperador suevo en la cruzada, excomulga a Federico y convoca un concilio con la finalidad de condenarlo solemnemente. Sin embargo, el audaz soberano ataca a la flota genovesa que, en la primavera siguiente, estaba llevando a los prelados a Roma para el concilio: todos son hechos prisioneros. La arriesgada maniobra tiene el efecto deseado: no puede abrirse el concilio y la llamada lanzada por el joven emperador a los cardenales y a la Iglesia contra el papa embaraza a los adversarios. Además, el 22 de agosto muere el papa Gregorio. Se abre así un larguísimo periodo de sede vacante, dominado por la incertidumbre sobre el tipo de respuesta que hay que dar a Federico, y suspendido sólo durante unos pocos días por la efímera elección de Celestino IV (que muere antes incluso de ser consagrado). Los cardenales son obligados a cumplir con premura su obligación-

31 COD 262, 2-3 (DCE 267)
32 COD 265, 19-26 (DCE 272)

derecho apelando a todo tipo de medios, incluyendo el de encerrarlos bajo custodia armada, dándose así impulso a la praxis del cónclave. Finalmente, después de largas vacilaciones, en 1243 es elegido papa un notabilísimo canonista, el genovés Sinibaldo Fieschi, que toma el nombre de Inocencio IV. Desde los primeros días de gobierno comienza y logra luego llevar a buen puerto una difícil negociación de paz con los representantes de Federico II. Pero una vez cumplida esta tarea, fruto quizás de los acuerdos que había resuelto el cónclave, precisamente cuando se están moviendo las cosas en Roma para llegar al encuentro final con el emperador, Inocencio IV cambia de idea. Sospechando una trampa, se da a la fuga y llega, después de un largo y fatigoso viaje, a la ciudad de Lyon. Desde allí, a finales de 1244, convoca el concilio para fulminar definitivamente la condenación sobre el emperador, pintado con los rasgos del anticristo: rasgos que, al acercarse aquel fatídico 1260 hacia el que apuntaban las esperanzas de los joaquimitas, auguraban un éxito seguro.

En el fondo, también éste, a pesar de reunirse lejos de la urbe, era un concilio «romano», al menos en la medida en que estaba marcado en sus líneas fundamentales por la personalidad y la política del papa: como decían los canonistas, *ubi est papa, ibi est Roma!* Y el papa dirige el concilio, en el que participan 144 obispos, como en un escenario donde recitará su papel de protagonista en el drama del enfrentamiento contra el emperador. Abierto el 28 de junio de 1245 según el programa previsto, el concilio tuvo otras dos sesiones solamente, el 5 y el 17 de julio: al principio, el papa enuncia los 5 problemas que, como las cinco llagas de Cristo, afligen a la Iglesia, a saber, la corrupción de la fe y de las costumbres, la fallida recuperación de tierra santa (Jerusalén había vuelto a manos musulmanas en 1244), el cisma oriental, el peligro de los tártaros y finalmente la lucha con el contumaz Federico II.

El tema principal es, naturalmente, este último. Mientras que las otras cuestiones son objeto de decretos que el papa revisa mucho después de la partida de los obispos y abades de Lyon, el *negotium* con el emperador da lugar a un proceso expeditivo. Tadeo, representante del emperador suevo, niega que aquel sea de veras un concilio general y apela inútilmente a una futura asamblea; con un procedimiento de urgencia Federico es privado incluso de todos sus derechos imperiales y reales y se dispensa a sus súbditos de la *fidelitas* prometida. Con un ceremonial expresamente apocalíptico, el presunto anticristo es depuesto como perjuro, apóstata y traidor, dando así ocasión al papado medieval —por primera vez desde los tiempos de Gregorio VII— para desplegar sinodalmente con toda su amplitud su poder y la conciencia del mismo que se había ido acumulando a lo largo de los años: una conciencia tan alta que el papa, al presentar ante el concilio la larga lista de privilegios imperiales en favor de la sede romana, no cita la donación de Constantino, en la que el emperador tenía todavía un papel «providencial»; el papa le garantiza al mundo el *regimen unius personae* que Dios había dispuesto desde siempre y tiene su dominio en las cosas temporales, no ya en virtud de un don imperial, sino divino. Lo confirma otro acto conciliar, a saber, la deposición del rey de Portugal, Sancho, apartado de su puesto como *rex inutilis;* así pues, minimizando el consenso del concilio como si se tratara de un puro accesorio ceremonial añadido a la decisión del papa, el pontífice resulta ser el eje único, de derecho y de hecho, de toda la sociedad cristiana. Así se dice, por otra parte, en un pasaje de la bula de deposición del emperador, a quien se le reprocha sobre todo haberse sustraído y opuesto a este dato fundamental:

> Además de esto, (Federico) se ha esforzado de muchas maneras en disminuir y hasta en arrancarle a la Iglesia el privilegio que el Señor Jesucristo concedió al bienaventurado Pedro y, en él, a sus sucesores, a saber. *Todo lo que ates en la tierra quedará atado en el cielo,*

y todo lo que desates en la tierra quedará desatado en el cielo, sobre el cual se apoya del todo *(utique)* la autoridad y el poder de la Iglesia romana[33]

Del todo: es una expresión bastante fuerte, que nos hace comprender en qué sentido el papa Fieschi «sometió» sus decisiones a la aprobación del concilio.

Entre ellas algunas toman la forma de cánones que tienen que corregir el derecho vigente. Se trata de limitar los poderes de los que eran enviados a representar al papa en algún acto:

> Establecemos, pues, con el presente decreto, que los legados de la Iglesia romana, aunque dotados de plenos poderes en su legación, tanto si son mandados por nosotros como si reivindican esta dignidad respecto a sus iglesias, no tengan la facultad de conferir beneficios en virtud de su función de legados, a no ser con una concesión particular nuestra[34],

pero para probar una vez más la dificultad que había en intervenir sobre ciertos sustratos institucionales, incluso para los pontífices que vivían en el periodo de mayor fuerza de la monarquía papal, se añade la indicación de que

> esta prescripción no se refiere a nuestros hermanos cardenales cuando actúan como legados, ya que, como ellos gozan de especiales honores, deseamos también que ejerzan una autoridad más amplia[35].

Los cánones más importantes son los dedicados a los castigos de los organismos colectivos, que Inocencio IV reforma prohibiendo la excomunión y permitiendo solamente el entredicho en perjuicio de aquellas sociedades que, sirviéndose del concepto de institución elaborado por él mismo, son reconocidas como personas jurídicas, nacidas de una voluntad superior y externa a las mismas.

Una última serie de cánones se refiere a los problemas planteados por el papa en la apertura del concilio: la ayuda al imperio latino de Constantinopla, definido como «un miembro tan querido del cuerpo de la Iglesia» (canon 1.2); la resistencia contra los tártaros, para evitar la perspectiva apocalíptica de una «tierra privada de fieles» (canon 1.4); la llamada a la cruzada (canon 1.5), una obra que hay que realizar no ya para hacer penitencia ni para liberar simplemente la tierra santa, sino para poder comparecer «con seguridad» ante el divino Juez.

Como hemos señalado, este concilio, el último de la edad media latina exento de la influencia francesa que sería predominante a continuación, verá publicadas sus decisiones solamente el 25 de agosto con el envío ritual de los capítulos a las universidades, después de que el papa y su curia revisaran sus textos.

La recepción del concilio se desarrolló en dos planos: las constituciones *novellae* fueron insertas en el derecho canónico y comentadas en las escuelas, siguiendo a menudo la interpretación que el papa había dado de ellas en un comentario suyo al conjunto del *corpus* vigente, publicado por él en calidad de canonista privado y que por eso no creaba *ius;* con ellas y con las sutiles discusiones del comentario comenzó a abrirse paso aquella idea de institución, como figura jurídica distinta de la fundación y del colegio, que habría de repercutir hondamente en la eclesiología y en la teoría política posterior. La deposición de Federico, sin embargo, no cerró el conflicto entre el poder papal y el imperial. Y después de la muerte del emperador se empezó a ver la extensión, la radicalidad y la profundidad de la crisis que estaba afectando a la cristiandad.

33 COD 280, 19-24
34 COD 285, 28-286, 1
35 COD 286, 1-3

Lugdunense II (1274)

Los años que siguieron a la primera asamblea de Lyon no escucharon la llamada que había lanzado Tadeo de Suessa durante el proceso contra Federico II para la convocatoria de un concilio *vere* ecuménico y representativo de los príncipes. Los veinte años que siguieron a la muerte del emperador marcaron algunos giros de importancia: se vio el final del mito joaquimita del anticristo Federico, de cuya muerte, tan «humana», sólo se dudó en algunos casos restringidos; y se llegó a la superación tranquila del tan esperado 1260 y a la explosión coincidente de la «gran devoción» flagelante. En el plano internacional se registró el desplazamiento progresivo, contradictorio e irresistible del eje de la política de la Iglesia romana, que la condujo a seguir la órbita del reino de Francia. La ideología ya gastada de la cruzada entró en declive. Finalmente, dentro de la Iglesia, los mendicantes, tan decisivos a principios de siglo para canalizar fuera de las sospechas de herejía las instancias pauperistas, se convirtieron en fuente de conflicto dentro de una institución nuclear de la cristiandad como era la universidad, en donde la teología defendía su estatuto de ciencia, pero ampliando cada vez más el hiato con la teología griega. Por otra parte, entre los hermanos menores se engendró una división sobre la interpretación de la figura del mismo Francisco, que reabrió las heridas del pauperismo, insensibles a la «terapia» de los privilegios y de las exenciones con que en vano habían intentado curarlas.

Al final del periodo vacante de tres años que acompañó a la muerte de Clemente IV, Teobaldo Visconti tuvo que enfrentarse con este cuadro de problemas: elegido el 1 de septiembre de 1271, Gregorio X volvió desde Akkon (San Juan de Acre) a Europa tan sólo en el 1274, para celebrar un nuevo concilio, que tuvo lugar también en Lyon, no ya como de refugio de un papa que huía, sino como sitio fijado tras una detenida encuesta y una consiguiente opción geopolítica[36].

También Gregorio, lo mismo y más aún que como había hecho Inocencio III, cultivaba la idea de un concilio plenamente ecuménico: no ya en el sentido de una reivindicación de autosuficiencia de la Iglesia romana, sino en el sentido de un concilio: 1. de reconquista de la tierra santa para la ecumene cristiana; 2. de reunión *(reductio)* con Roma de los griegos y de los armenios, con vistas también a la cristianización de los tártaros[37]; su embajada, que llegó a Lyon durante los trabajos, y el bautismo de uno de los miembros de la delegación alimentaban los sueños de una mítica conversión de los mismos y de una alianza más abstracta todavía de los cristianos todos contra el Islam; 3. de reforma de la Iglesia.

El concilio, en el que debería haber participado Tomás de Aquino, que murió en el viaje hacia la ciudad transalpina, se abrió el 7 de mayo de 1274 y se clausuró el 17 de julio, después de haber celebrado sesiones el 18 de mayo, el 6 de junio, y el 6 y 16 de julio. Junto a las sesiones deliberativas hubo también ocasión de reuniones de tipo litúrgico, como la solemne liturgia del 29 de junio, en la que se cantó el credo, repitiendo por tres veces el «qui ex Patre Filioque procedit», o el funeral que se celebró el 15 de julio por Buenaventura, «presidente» del concilio y su más distinguido inspirador.

Se asistió también al replanteamiento de algunos temas discutidos ya en anteriores concilios y que evidentemente no se habían resuelto todavía; tal es el caso, sobre todo, de la elección del papa, regulada con la *Ubi periculum,* votada el 16 de julio de 1274,

36 El ensayo posterior de U Proch presentara ampliamente el Lugdunense II dentro del marco de las relaciones entre la Iglesia griega y la Iglesia romana, aquí me limitaré a examinar el impacto en el desarrollo de la institución conciliar

37 B Roberg ha dedicado sus estudios al concilio y a estos diversos aspectos, pueden verse citados en la bibliografía final

donde se fijan definitivamente las normas sobre el cónclave (que son sustancialmente las que rigen todavía hoy), respetadas, revocadas y vueltas a elaborarse en los años posteriores, pero de todas formas incapaces —como se verá poco más de un siglo después— de impedir la formación de un cisma.

En general se mezclaban las persistencias y las innovaciones de procedimiento: los patriarcas seguían conservando la precedencia litúrgica sobre los cardenales, pero los unos y los otros estaban obligados por el papa —y con tonos autoritarios— a no abandonar la ciudad (canon 1d), lo mismo que los demás convocados, a saber, «los primados, los arzobispos, los obispos, los abades y priores, convocados por nos con invitación nominal y especial», y los procuradores que representan a los reinos cristianos. Esta asamblea conoció una obra de consulta previa extendida a los obispos y a los teólogos, pero el papa, para conseguir que la Iglesia se comprometiera a pagar una tasa para la cruzada del 10% durante seis años sobre todas las rentas, evitó la discusión sobre ello en el aula y recurrió a la negociación previa con cada una de las *nationes* presentes, dejando para la sesión del 18 de mayo una mera función de ratificación. El texto sobre la cruzada que fija estas cantidades evoca el escándalo que supone para los cristianos la victoria de los infieles y dicta toda una serie de normas para evitar problemas (como la presencia de piratas, la falta de paz entre los príncipes, la actuación de los perturbadores, etc...) a la expedición militar.

En el fondo es en este contexto donde ha de verse el esfuerzo, realmente efímero, de superar el cisma entre latinos y griegos: es decir, eliminar una fuente de debilidad para la cruzada, «comerciando»[38] sobre la base de la convergencia de intereses entre la ambición romana y la debilidad constantinopolitana. Los únicos planes políticos que quedaron frustrados fueron los de Carlos de Anjou, no por ser temporalistas, sino porque se oponían al sueño de las cruzadas. Después de la llegada de los legados de los griegos el 24 de mayo, guiados por el ex-patriarca Germán, arzobispo de Nicea y logoteta imperial, se sancionó la clausura del expeditivo tratado doctrinal que se había llevado a cabo en oriente: en la sesión del 6 de julio se juró la unión sobre una profesión de fe (¡en la que no se mencionaba la esperanza escatológica!). Por parte griega se da una rendición sin condiciones y una renuncia a enfrentarse con los puntos de oposición señalados por los latinos: el añadido del *Filioque* al símbolo de fe, la doctrina del purgatorio y del juicio particular, así como la definición del número de sacramentos. Según algunos, la unión «fue efímera porque, solicitada por el emperador por motivos políticos, chocó con la negativa del episcopado griego, pero también porque el papa Martín IV (1281-1285) apoyó los planes de conquista del rey de Nápoles en oriente» (Jedin). Respecto a este juicio, aun dejando en suspenso por ahora la inserción del Lugdunense II en el desarrollo del modelo de concilio «unionista»[39], se puede llegar a decir que era efímera en sí misma: partiendo de una convergencia política, no podía ni quería tomar en consideración la profundidad teológica de las cuestiones sin resolver, sobre todo la de la divergencia eclesiológica entre las Iglesias (denunciada en otro lugar) que puede palparse ya en la tipología del trabajo conciliar de los latinos. A título de ejemplo, recordemos que el canon 2.2, sobre la elección del pontífice, exhorta a los cardenales

> a apresurar con su actuación una elección útil y muy necesaria para el mundo entero, dándole con solicitud a la misma Iglesia un *esposo* digno[40]

38 M Pacault, en *1274, Annee Charniere,* Paris 1977, 296

39 Cf *infra* el ensayo de U Proch

40 COD 317, 14-16 (DCE 297-8)

utilizando la imagen de la unión nupcial, no ya para el obispo de la Iglesia local ni para el Cristo que ha de venir, sino en función de la unicidad del papel primacial respecto a la Iglesia universal. También a título de ejemplo, pensemos que mientras que en los concilios anteriores se habían aprobado severas disposiciones para limitar el abuso en las apelaciones, el Lugdunense II establece que todas las causas relativas a las elecciones episcopales o las derivadas de esas elecciones deberán contarse entre las *causas mayores* y que, por consiguiente, su trato, para cualquier género de recurso, tendrá que pasar al examen de la sede apostólica.

Es ésta una de tantas señales de las que se deduce que, aun queriendo remediar los excesos del centralismo (como el de la *Licet ecclesiarum*), la instancia de reforma seguía siendo blanda y poco escuchada todavía; el tenor de las decisiones y de los *consilia* sobre la reforma de la Iglesia recogidos en aquella ocasión muestran cómo la simbiosis entre el papado reformador y el concilio se iba encaminando definitivamente a su agotamiento y se anunciaba ya la situación opuesta, es decir, la del concilio como referencia de las aspiraciones a una reforma que afectase en primer lugar precisamente al pontífice.

Para terminar, hay que recordar la discusión que se tuvo en el concilio sobre una cuestión que estaba soliviantando las relaciones entre los grupos universitarios, especialmente en la universidad de París, en donde los profesores seglares ponían en discusión el derecho de los hermanos mendicantes a enseñar y a predicar sin el permiso de los obispos y de los párrocos de las iglesias respectivas y, más en general, las contradicciones abiertas por las órdenes exentas: estas *quaerellae,* en cuyo fondo se perciben dos visiones opuestas de la Iglesia, nacían de la contradicción de los intereses y de las posiciones de los pontífices envueltos en esta cuestión, y acabarían resolviéndose con la victoria de los mendicantes. El canon 2.23 dice, no sin cierta contorsión de conceptos sobre esta posición:

> A los miembros de estas órdenes (institutos después del Lateranense IV) les prohibimos además absolutamente el ministerio de la predicación y de la confesión con los extraños, así como darles sepultura. Pero no queremos que la presente constitución se aplique a las órdenes de predicadores y de frailes menores, que debido a su evidente utilidad para la Iglesia universal han recibido la aprobación. En cuanto a las órdenes de los carmelitas y de los eremitas de san Agustín, cuya fundación es anterior al concilio general del que hemos hablado, les concedemos que puedan permanecer en su condición, hasta que no se tome para ellos una decisión distinta... Queremos añadir que a los miembros de las órdenes a los que se refiere esta constitución les concedemos licencia general para que puedan pasar a las otras órdenes aprobadas, pero de manera que ninguna orden pueda pasar a otra y ningún convento a otro convento con todo lo que posee, sin haber obtenido antes para ello un permiso especial[41].

También en este segundo concilio de Lyon la promulgación de las normas se hizo con cierto retraso: tan sólo el 1 de noviembre, después de haber sido revisadas por el papa y por su corte, fueron enviadas y dotadas del vigor de ley; su difusión y su supervivencia quedará garantizada por su inserción en el *Liber sextus* del derecho canónico promulgado en 1298.

Vienne (1311-1312)

El último concilio de la baja edad media, el de Vienne, fue convocado por Clemente V el 12 de agosto de 1308 desde Poitiers. En su orden del día y en su desarrollo pesó de forma determinante, según muchos autores, la herencia de Bonifacio VIII, cuya

41 COD 327, 3-17 (DCE 310-1)

figura pasó a ser juzgada tan sólo después de la última sesión de esta asamblea; efectivamente, la instrucción realizada contra la orden de caballería de los templarios y las acusaciones vertidas contra ellos, la cuestión de tierra santa y el programa de la cruzada fueron la mercancía de cambio entre el papa Clemente V y Felipe el Hermoso, en busca de una improbable condenación póstuma del papa Cajetani, o bien de la obtención de las mayores ventajas posibles por la renuncia a este proyecto. Pero detrás de las tristes secuelas de un choque personal se dibuja el perfil totalmente institucional, eclesiológico y político, de aquella crisis y de sus prolongaciones: las listas de *gravamina et exemptiones* enviadas por los obispos a petición del papa para la reforma de la Iglesia revelan la profundidad del fermento y de las secuelas causadas por aquel gobierno, quedando sin embargo en letra muerta dentro del marco de las negociaciones.

Como siempre, los aspectos procesales reflejan las intenciones y la manera de entender las cosas. Así pues, hay que señalar que el concilio se abrió el 16 de octubre de 1311, sin la presencia de todos los que por derecho propio querían intervenir, sino sólo de un número restringido de sus representantes (a menudo, simples procuradores) según lo que se pactó con Felipe. Además, ateniéndonos a la *Ordinatio* que nos informa detalladamente sobre todos estos aspectos, las sesiones ya no se convocaron al final de los trabajos de cada reunión, como se había acostumbrado a hacer hasta entonces, sino sólo a medida que iban adelante los trabajos extra-asamblearios.

Fue nuevamente una comisión la que representó el papel decisivo, más aún que el del aula, a la hora de examinar el caso de los templarios. Los miembros de esta rica orden de caballería habían sido arrestados por Felipe el Hermoso en todo su reino el 13 de octubre de 1307 y obligados bajo tortura a confesar crímenes gravísimos cometidos en el momento de admisión de los novicios. Durante la reunión conciliar el soberano utilizó este *dossier* en su intento de obtener la condenación de Bonifacio VIII, que lo habría cualificado como verdadero guardián de la cristiandad; las negociaciones extenuantes del invierno 1311-1312 dejaron fallidas (pero no apagadas) las pretensiones de Felipe, contra el que se opusieron los resultados, bastante menos comprometedores para los caballeros templarios, de una encuesta paralela. Las hábiles maniobras del soberano francés, que llegó al concilio el 20 de marzo precedido de una embajada secreta, impidió que se concediera a los templarios defenderse ante el concilio; el 22 de marzo de 1312, cediendo esta vez definitivamente, el papa disolvió la orden, no ya sobre la base de un procedimiento regular y de una condenación, sino con una provisión insólita de tipo administrativo:

> Recordando que también en otros casos, aun sin culpa de los hermanos, la Iglesia romana ha suprimido a veces órdenes de importancia bastante mayor por motivos incomparablemente más modestos que los mencionados, con amargura y dolor, no con sentencia definitiva, sino con una provisión o disposición apostólica, nos, con la aprobación del santo concilio, suprimimos con una norma irreformable y perpetua la orden de los templarios, su regla, su hábito y su nombre, y la sometemos a prohibición perpetua, prohibiendo severamente a todos la entrada en esa orden, recibir o llevar su hábito y presentarse como templarios. Y si alguien hiciese lo contrario, incurrirá *ipso facto* en la sentencia de excomunión[42]

El 3 de abril, en la segunda sesión, el pontífice anunció la trasferencia de los bienes de la orden suprimida a los caballeros de San Juan. Así pues, la cuestión de los templarios encontraba una solución desconcertante en la concatenación de debilidades, desde la del papa ante Felipe, hasta la de los prelados ante el pontífice.

Pero no era éste el único tema en discusión: con él se había entremezclado un largo debate sobre la figura y la doctrina de Pedro Olivi. El *líder* de los espirituales de Provenza

42 COD 342, 33-43 (DCE 331)

hacía ya catorce años que había muerto; pero mientras vivía, algunas de sus proposiciones habían sido condenadas por los conventuales. La polémica no se calmó con la desaparición de Olivi, sino que encontró decididos continuadores. Clemente V, impresionado por el discurso en favor del fraile espiritual que le presentó Arnaldo Villanova, había constituido una comisión que examinase las cuestiones abiertas y valorase los eventuales perjuicios padecidos por Olivi; en esta fase intervinieron, entre otros personajes, Ubertino de Casale, ayudado por Angel Clareno, en favor del acusado, y Bonagrazia de Bérgamo en contra suya. Después de un examen muy complejo y basado en las opiniones formuladas por teólogos pertenecientes a otras órdenes, se publicó en el concilio la bula *Exivi de paradiso* (5 de mayo), que acogía sustancialmente la demanda espiritual de ver reconocida la pobreza como elemento esencial de la vida menor; el 6 de mayo, por el contrario, la decretal *Fidei catholicae,* leída por extenso en el aula, condenaba algunas tesis sobre la gracia bautismal, sobre la exégesis de la lanzada en el pecho de Cristo de que nos habla el evangelio de Juan, y sobre el alma como forma del cuerpo, que habían sido presentadas por los detractores como proposiciones de Olivi, cuyo nombre sin embargo no se cita en ninguna parte de esta decretal.

Una decisión de gran impacto habría sido tomada en la ulterior y última constitución conciliar sobre la cruzada, para la que una comisión había recogido estudios y pareceres, que no han llegado hasta nosotros. En este punto tuvo una gran influencia la obra y la presencia en Vienne de Raimundo Lulio, según el cual, en el plano militar, sólo era necesario realizar una última y gran incursión de defensa preventiva para desarmar a los infieles, tras lo cual debería seguirse una estrategia distinta. En efecto, los infieles, una vez hechos inofensivos, habrían podido ser convertidos más fácilmente con una pacífica discusión teológica de tipo racional. Para preparar a los que debían conducir a los árabes, a los judíos (¡y también a los griegos!) a la verdadera fe, era preciso incorporar esas lenguas en el *curriculum* de los estudios. Exageran los que ven en esta propuesta un paso de la ideología de la guerra santa a la misión, pero lo cierto es que el canon 24 (llamado canon lingüístico), que recibe la sugerencia luliana, muestra cómo entre los teólogos influyentes y contemporáneos de los últimos estertores del mito cruzado estaba bastante difundida la percepción del final de una época.

Los decretos tocan además la cuestión de los grupos de devotos begardos y de beguinas inspirados en los escritos de Margarita Porete, acusados de dar vida al movimiento del «Libre Espíritu»: se le imputaban tendencias antinomianas, según las cuales los perfectos no se resentían del pecado. El tradicional depósito de acusaciones de inmoralidad de que estaba impregnada la literatura antiherética ha ocultado, sin embargo, a los historiadores la realidad de este fenómeno, cuyos desarrollos habrían visto algunos incluso en la edad moderna.

Finalmente, se debatieron los temas de la reforma, en los que había trabajado una comisión ocupada sobre todo del perjuicio que las exenciones acarreaban a la autoridad episcopal. Sin embargo, los decretos conciliares hicieron solamente el periplo de la reforma *in capite et in membris,* como deseaba Guillermo Durante en su *De modo generalis concilii celebrandi*. La consistencia de las resistencias a la reforma se expresa claramente en la sesión final del concilio, en el curso de la cual se leyeron tan sólo una parte de los decretos, concretamente los de carácter doctrinal, dando por aprobadas, sin leerlas siquiera, aquellas decisiones, no redactadas aún de forma definitiva, que se referían precisamente a los abusos. «Perfeccionados» por los canonistas de la curia, los textos conciliares fueron recogidos en 1308 en un nuevo libro de derecho canónico, llamado de las *Clementinae,* que se convertiría en parte integrante del *Corpus de derecho canónico,* añadiéndose al «Decreto», a los cinco libros de decretales de Gregorio IX y a la colección en cinco tomos del *Liber sextus* de Bonifacio VIII, que tanto habían recibido y habían dado a la historia conciliar de la que eran contemporáneos.

Conclusiones

La experiencia conciliar de la cristiandad medieval es un conjunto de factores de continuidad y de ruptura respecto a la tradición anterior. Los concilios de la Iglesia latina atestiguan, por un lado, la persistencia de unas bases institucionales indispensables, especialmente en las situaciones de crisis, y capaces de garantizar al papa un consenso y una autoridad cada vez más amplias e indiscutibles; más aún, será también gracias a ellos y a su apoyo respecto a las ambiciones del poder imperial, como se pudo perder conciencia, a partir de la mitad del siglo XIII, del peso que había tenido la institución conciliar en la génesis de la «monarquía papal», de un régimen de cristiandad centrado en la autoridad del pontífice.

Sin embargo, los contenidos conciliares quedaron profundamente cambiados: al final de nuestro rápido recorrido lo que connota el concilio es ahora el papado, que ha sustituido a una ecumenicidad impracticable y ni siquiera deseada. La función genética del concilio respecto al derecho canónico se trasformará profundamente cuando, en una medida macroscópica a partir del Lateranense III, las decisiones asamblearias de valor jurídico universal sean llevadas a su actuación por obra de unas decretales papales anteriores. Sólo en los anaqueles del derecho y de la teoría política se guardará la conciencia de la alteridad entre el papa y el concilio, que permitirá luego resolver el cisma de occidente.

Un nuevo dato de gran alcance es el que constituye el modo de entender el cisma de 1054: distante de la concepción de la separación como ruptura de la unidad con la Iglesia griega, la tradición conciliar se resiente de la dramatización del cisma, que puede percibirse en la inserción estable de este tema, a partir del Lateranense IV, en la agenda conciliar de la Iglesia latina. Es una dramatización que nace del horror que se siente por los *errores* de los griegos y por su duración; en efecto, impresiona la falta de conciencia occidental de los cambios realizados desde el 1054 precisamente dentro de la Iglesia latina, lo cual hacía cada vez más difícil, si no imposible, la constitución de un grupo entre los cristianos de oriente dispuesto a una verdadera confrontación teológica y no a una rendición instrumental y necesariamente efímera. En los concilios, no menos que en los teólogos que tocan esta cuestión, falta la tematización de la trasformación realizada en el mismo concepto de unidad que utilizaban los latinos (¡no es una bagatela que Humberto de Romans llegue a sostener la exigencia de tener un solo papa, no ya respecto a la unidad de la Iglesia, sino por la necesidad de tener un centralismo eficaz y seguro!).

Estos factores de desarrollo no percibido explican el paso, verificable en este largo periodo, de la simbiosis entre el papa y el concilio de los primeros concilios gregorianos a la contradicción latente, que los dos siglos sucesivos se encargarían de hacer explotar.

Bibliografía esencial

Sobre cada uno de los aspectos y problemas de los concilios, la bibliografía más actualizada de que disponemos está en el *Lexikon fur Mittelalter* y en el *Medioevo Latino* s v , para el Lugdunense II, cf C Capizzi, *Il Concilio di Lione e l'Unione del 1274* Orientalia Christiana Periodica 52 (1985) 87-122 y la nota bibliografica de U Proch, cf *infra*

Fuentes

El texto de la decisiones se encuentra en los COD, pero esta edicion no ha tenido muy en cuenta la tradición canonística, que obliga a mejorar los textos en algunos puntos, para el Lateranense IV esto se ha hecho con las *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum* (ed A García y García), Città del Vaticano 1981 (Monumenta Iuris Canonici) Del texto de los COD prepararon una concordancia M Mollat y P Tombeur, *Les concililes Latran I a Latran IV Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives,* Louvain 1974

De estos siete concilios no se conservan actas completas y oficiales, excepto para el Lugdunense II, sobre el cual cf el trabajo de A Franchi, del cual cf *infra* U Proch, por eso hay que recurrir a las fuentes cronísticas o a otras fuentes como la *Brevis nota* que nos informa sobre los sucesos de los dos concilios de Lyon y los *Res gestae* de los pontífices

Sobre los estatutos particulares cf O Pontal, A Artonne, L Guizard, *Répertoire des Statuts synodaux des dioceses de l'ancienne France du XIIIe a la fin du XVIIIe siècle,* Paris 1964, y F M Powicke y C R Cheney, *Councils and Synods with Other Documents Relating to the English Church* II, Oxford 1964, y la serie de MGH

Estudios

Para el contexto histórico mas general puede verse O Capitani, *Storia dell'Italia medievale,* Bari 1988, C Morris, *The Papal Monarchy The Western Church from 1050 to 1250,* Oxford 1989, A Fliche, C Thouzellier, Y Azais, *La cristiandad romana,* en A Fliche-V Martin, *Historia de la Iglesia* X, Valencia 1975

En las series de historia conciliar se encuentran buenas sintesis siguen siendo imprescindibles los vols V y VI de C J Hefele H Leclercq, *Histoire des conciles oecuméniques,* Paris 1912, actualizaciones bibliográficas hasta principios de los años 60 pueden verse en la serie franco-alemana, caracterizada por las amplias antologías de textos traducidos, con los tres tomos de R Foreville, *Letran I, II, III IV,* Vitoria 1972, H Wolter-H Holstein, *Lyon I II,* Vitoria 1979, J Lecler, *Vienne,* Paris 1964 Más modestos y breves son los esbozos de los concilios preparados sobre todo con ocasion de la celebracion del Vaticano II, el más conocido y estimulante es el de H Jedin, *Breve historia de los concilios,* Barcelona [3]1963

Sobre la numeracion de los concilios y su ecumenicidad, cf V Peri, *I concili e le chiese Ricerca storica sulla tradizione d'universalita dei sinodi ecumenici,* Roma 1965, y J G Gaztambide,

El numero de los concilios ecuménicos, en *Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte R. Baumer zum 70. Geburtstag gewidmet*, Paderborn 1988, 1-21.

Sobre la concepción, las características y las tipologías del concilio medieval cf. D. Baker (ed.), *Le concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'église*, Chevetogne-Paris 1960; *Councils and Assemblies*, Cambridge 1971. Sobre la aportación de los canonistas en relación con la crisis conciliarista, cf. B. Tierney, *Foundations of Conciliar Theory*, Cambridge 1955, resulta esencial H. J. Sieben, *Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847-1378)*, Paderborn 1984.

Finalmente, para algunos de los aspectos particulares discutidos en el presente ensayo se pueden utilizar·

U.R. Blumenthal, *The Early Councils of Pope Paschal II 1100-1110*, Toronto 1978; R. Somerville, *The Councils of Urban II*, Amsterdam 1972, S. Chodorow, *Christian Political Theory and Church Politics in the Mid-XIIth Century*, Berkeley 1972, W. Ullmann, *Law and Politics in the Middle Ages*, London 1975.

J. Longere (ed), *Le troisième concile de Latran (1179). Sa place dans l'histoire*, Paris 1982, R. Somerville, *Pope Alexander III and the Council of Tours*, Los Angeles 1977; F. Liotta (ed.), *Miscellanea Rolando Bandinelli*, Siena 1986 (ensayos de L. E. Boyle, J. Gilchrist, R. Somerville), W. Imkamp, *Das Kirchenbild Innozenz III (1198-1226)*, Stuttgart 1983, K Pennington, *Pope and Bishops. The Papal Monarchy in the XIIth and XIIIth Centuries*, Philadelphia 1984.

G. Battelli, *I trasunti di Lione del 1245:* MIOG 62 (1954) 336-364; S. Kuttner, *Die Konstitutionen des ersten Konzils von Lyon:* Studia et documenta historiae et iuris 8 (1948) 70-131; E Kantorowicz, *Federico II*, Milano ²1987; A. Melloni, *Innocenzo IV. Il pensiero e l'esperienza della cristianità*, Genova 1990.

B. Roberg, *Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon (1274)*, Bonn 1964, A. Franchi, *Il concilio secondo di Lione (1274) secondo la «Ordinatio Concilii Generalis Lugdunensis»*, Roma 1965, G Dagron, M. Pacault, J. Le Goff, G. Alberigo, R. Fédou, G. Dumeige, R. Foreville, L. Carolus-Barré, D. Stiernon, J. G. Bougerol, Y -M.Congar, R. Folz, C. Carozzi, Ch. Lefebvre, *1274, Année Charnière*, Paris 1977), para ulteriores estudios puede consultarse *infra* la bibliografía del ensayo de U. Proch.

E. Muller, *Das Konzil von Vienne (1311-1312). Seine Quellen und seine Geschichte*, Munster 1934, Th. Schnyeider, *Die Einheit des Menschen: die anthropologische Formel «anima forma corporis» in sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi· ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne*, Munster 1973

V

LOS CONCILIOS DE CONSTANZA (1414-1418) Y BASILEA (1431-1449)

Joseph Wohlmuth

Aunque no se puede escribir la historia de un concilio sin visitar los lugares y las iglesias en donde se celebraron sus sesiones, sin escuchar la música que allí se cantó, sin oír las conversaciones que corrían por las calles de una ciudad, el cronista de dos concilios tan grandes como los de Constanza y Basilea tiene que limitarse a lo indispensable, sobre todo si se piensa que, a pesar de una inmensa mole de investigaciones parciales, la historia de estos dos concilios no se ha escrito todavía.

> El concilio de Constanza, que en aquella época acogió a todos los personajes importantes del mundo de entonces y donde se tuvieron debates importantes bajo el aspecto de la historia de las ideas y de la teología, habría merecido una historia que fuera algo más que una crónica de los acontecimientos conciliares[1].

Aunque el concilio de Basilea y el conciliarismo «evidentemente interesan mucho a los historiadores y sobre todo a los teólogos» (J. Helmrath, *Selbstverständnis und Interpretation,* 15), todavía está por escribir una historia de este concilio, a pesar de las muchas aportaciones de la investigación reciente (cf., sin embargo, el anuncio de H. Müller, *Prosopographie,* 140). Las exposiciones que se han hecho últimamente de estos dos concilios no resultan del todo satisfactorias. Mi intento personal se contentará con una reducida crónica de los acontecimientos, centrando sobre todo el interés en la serie de sesiones y de sus textos. Lo cierto es, por otra parte, que el significado teológico de estos concilios se presenta hoy sobre todo a través de sus textos.

Así pues, me ocuparé primero por separado del desarrollo de los dos concilios y resumiré las adquisiciones teológicas en las líneas eclesiológicas fundamentales que vinculan entre sí a los dos concilios. La crónica de las sesiones representará el fondo pragmático en que se sitúan los textos conciliares. Procediendo de este modo, es necesario asumir un cierto «inmanentismo conciliar»; una aproximación histórica debería ampliar notablemente este ámbito pragmático.

1 R Baumer, en *Das Konstanzer Konzil,* 33s

1
El concilio de Constanza (1414-1418)

El cardenal francés Fillâtre, en su famoso diario conciliar (la fuente contemporánea más importante para la historia de este concilio), llega a la siguiente valoración de conjunto del concilio de Constanza:

> Hoc Constanciense concilium... omnibus, quae praecesserunt, generalibus conciliis fuit in congregando difficilius, in progressu singularius, mirabilius et periculosius et tempore diuturnius...[2].

K. A. Fink considera el concilio de Constanza como «la asamblea más grande y más destacada de la tardía edad media»[3]. La historia de su génesis, que hizo difícil el cisma papal que perduraba desde la doble elección de 1378 y el fallido concilio de Pisa, no puede ser descrita en este lugar en todos sus detalles. Hasta hoy resultan difíciles de juzgar las circunstancias que llevaron a la elección de Clemente VII en Fondi, junto a Gaeta, después de haber sido elegido Urbano VI en Roma. De todas formas, nació entonces una doble serie de papas en Roma y en Aviñón, a los que se adherían diferentes obediencias (en donde se cambiaban a veces los papeles). Para superar esta crisis, fue alcanzando cada vez mayor voz la exigencia de un concilio general. Esto condujo a aquel caso único en la historia, en que los colegios cardenalicios de los dos papas se reunieron y convocaron para la primavera de 1409 un concilio en Pisa, donde los dos papas serían procesados. De hecho, se llegó a la destitución de los dos papas, Gregorio XII (1406-1409/15) y Benedicto XIII (1394-1409/17/23), y a la elección por parte del concilio de un nuevo papa (Alejandro V). Pero no toda la comunidad cristiana se adhirió a la obediencia de Pisa. Eran una excepción sobre todo las provincias eclesiásticas del territorio dominado por Roberto del Palatinado y las regiones de la península ibérica. Cuando, después de un breve reinado, murió el papa pisano (1410), lo siguió Juan XXIII. Un concilio de reforma que él convocó en Roma no tuvo ningún efecto. Cuando empeoró la situación política en el Estado de la Iglesia intervino en el destino de la misma Segismundo de Hungría, elegido rey alemán en el 1411. Fue él el que consiguió impulsar a Juan XXIII a un concilio en tierra alemana. Se llegó a la convocatoria del concilio en Constanza para el día de los santos de 1414. Después de Segismundo también Juan XXIII lo convocó allí (30 de octubre-9 de diciembre de 1413)[4]. Fillâtre, en sus *Gesta concilii constanciensis*, concluye su instructiva exposición de la prehistoria del concilio[5]. Esto es

2 H. Finke, *Acta* II, 169
3 K. A. Fink, *Das Konzil von Konstanz*, 143
4 *Ibid.*, 144-146
5 H. Finke, *Acta* II, 13-15

perfectamente comprensible, dada la difícil situación en su conjunto. Cuando, después de la llegada de Juan XXIII, el 28 de octubre de 1414, debería inaugurarse el concilio el 3 de noviembre con una gran procesión, fue preciso retrasar la apertura al día 5 por una crisis imprevista de debilidad del papa (*Acta* II, 16).

La primera sesión solemne tuvo lugar más tarde, el 16 de noviembre en la catedral de Constanza. El papa celebró la misa y tuvo una homilía sobre el tema «Veritatem diligite». El cardenal de Florencia leyó un texto ya preparado, que fue aprobado por el concilio, junto con la bula de invitación papal, que también se leyó (cf. COD 405s).

Según el texto de la primera sesión, el concilio se planteó el siguiente objetivo: «Ad pacem, exaltationem et reformationem ecclesiae, ac tranquillitatem populi christiani» (COD 405.11-13) (cf. la formulación de los objetivos usual en otros casos: *causa unionis, reformationis, fidei).*

En el texto se ordena la misa común semanal para implorar la gracia de una conclusión del concilio; se recuerda la tradición de los concilios según la cual las cuestiones difíciles exigen cautela y tiempo; se invita a todos los expertos de la Escritura (con que se entiende probablemente a todos los teólogos) a colaborar y a ofrecer consejos, pidiéndoles que pongan especial atención en los errores del tiempo (se piensa particularmente en los de Juan Wyclif); a todos los demás católicos presentes en el concilio (¿los príncipes?) se les pide que se comprometan todo lo posible para consentir una verdadera reforma y al mismo tiempo una pacificación *(tranquillitatem)* de la cristiandad; se le reconoce al concilio libertad de pensamiento y de palabra («ut omnes... cum omnimoda libertate possint dicere, consulere et facere, omnia et singula, quae ad praemissa putaverint pertinere»: COD 406.18s); y finalmente se recomienda el orden exterior apelando al sínodo de Toledo y se alude a la (no definitiva todavía) disposición de los puestos; se distribuyen los primeros cargos conciliares (legados, oficiales).

La primera sesión trató, por consiguiente, de algunas cuestiones que, a pesar de no ser insignificantes para el concilio y para su método de trabajo, tampoco eran muy excitantes. La fase inicial fue bastante modesta. Probablemente por cierto sentimiento de desilusión, Fillâtre escribe como apéndice a la primera sesión que prácticamente hasta enero no sucedió nada notable con vistas al objetivo principal *(de pace et unione perfecta ecclesiae).* No fueron mucho mejor las cosas para la cuestión de la reforma (*Acta* II, 16s). Pero esto dependió también de la participación en el concilio. El mismo Segismundo, el verdadero promotor del concilio, tan sólo llegó a Constanza en vísperas de navidad y recitó ante el concilio que lo aguardaba el evangelio de navidad[6].

Por lo que se refiere a la superación del cisma, el papa Juan XXIII, que participaba en el concilio, habría preferido naturalmente que, junto con la confirmación del concilio de Pisa, lo hubieran confirmado también a él. Entonces se habría podido obligar a dimitir a los otros dos rivales, Gregorio XII y Benedicto XIII. Pero puede presumirse que ni siquiera el mismo Juan XXIII creía alcanzable este objetivo (de todas formas, la primera sesión mencionaba por lo menos a Pisa). En todo caso existían orientaciones dentro del concilio que intentaban recibir las decisiones de Pisa en una sesión ulterior y poner fin de este modo al concilio recientemente reunido[7]. Tan sólo gradualmente y a comienzos de 1415 empezó a ser más masiva la participación en el concilio. Se presentaron importantes personajes de la época, pertenecientes a la política y a la Iglesia. El colegio de cardenales llegó a contar con 29 personas (aunque el número se refiere a toda la duración del concilio), entre ellos Pedro d'Ailly, el teólogo de mayor prestigio del concilio, su

6 Cf Hempel, *Koniglicher Weihnachtsdienst* que en la p 391 cita de la cronica de Richenthal «Um zwei Uhr, zwo stund nach mitternacht landet di Hofgesellschaft in Konstanz» («A las dos, dos horas después de la medianoche, llego a Constanza la compañia de la corte»)

7 Cf K A Fink, *Das Konzil von Konstanz,* 149

amigo Fillâtre y el cardenal de Florencia, Zabarella, famoso canonista que al mismo tiempo fue considerado como la figura más noble del concilio[8].

Después de navidad, las cosas no tomaron una dirección favorable para el papa presente en el concilio, aunque sus defensores (sobre todo la facción italiana) intentaron dar mayor peso a la *causa fidei* (Wyclif, Hus) que a la *causa unionis*. Los alemanes, los ingleses y los franceses se inclinaban por la dimisión de los tres papas. La segunda sesión del 3 de marzo de 1415 obtuvo ya la promesa de abdicación de Juan XXIII. Cuando la situación volvió a agravarse en contra suya, en la noche del 20 al 21 de marzo huyó disfrazado de la ciudad, después de haberse asegurado antes la asistencia del duque Federico de Austria.

> Las jornadas y las semanas sucesivas son de las más dramáticas del concilio de Constanza[9].

Desde Sciaffusa Juan XXIII trabajó por la disolución del concilio y quizás lo hubiera logrado, de no haber sido por Segismundo. Fueron y vinieron embajadores de Constanza a Sciaffusa. Cuando finalmente el papa quiso huir atravesando el Rin y entregándose en manos burgundias, el concilio decidió su arresto y abrió el proceso para su destitución. Fillâtre describe en sus apuntes los sucesos emocionantes de la huida[10], pero también la decidida y oportuna reacción del concilio. Ya el 26 de marzo (martes de semana santa) la III sesión se opuso a todos los intentos de disolución del concilio. No más tarde del sábado de pascua siguió la IV sesión (30 de marzo de 1415), en la que se pusieron a redactar uno de los textos del concilio más densos en consecuencias. La sesión fue presidida por el cardenal Giordano Corsini. El cardenal de Florencia, Zabarella, leyó el texto[11]. Pero como surgieron notables diferencias sobre el punto decisivo, se borró un pasaje fundamental, que por otra parte ya había sido aprobado en la sesión plenaria del día anterior (amenaza de castigo por la obstinada desobediencia de Juan XXIII). Pero ya el sábado después de pascua hubo que convocar una nueva sesión, la famosa sesión V. ¿De qué se trataba?

Todo queda claro en una confrontación sinóptica de los textos de las dos sesiones[12]. Me limitaré a reproducir el trozo más importante, pero incluyo además el texto desde la sesión III.

> *Sesión III, 26 de marzo*
>
> Et primo quod ipsa synodus fuit, et est recte et rite convocata ad hunc locum civitatis Constantiensis, et similiter recte et rite initiata et celebrata (COD 407. 11-13)
>
> *Congregación general, 29 de marzo*
>
> Primo, quod Synodus Constantiensis, in Spiritu sancto legitime congregata, generale concilium faciens, ecclesiam militantem repraesentans, potestatem a Christo inmediate habeat, cui quilibet cuiuscumque status vel dignitatis, etiamsi papalis existat, obedire teneatur in his quae pertinent ad fidem et exstirpationem dicti schismatis et reformationem ecclesiae in capite et in membris (Hardt IV, 81).

8 *Ibid.*, 148
9 *Ibid.*, 150
10 H. Finke, *Acta* II, 24-26
11 *Ibid.*, 27
12 Cf. la sinopsis global en G. Alberigo, *Chiesa conciliare*, 168-173

Sesión IV, 30 de marzo

Et primo, quod ipsa synodus in Spiritu sancto legitime congregata, generale concilium faciens, ecclesiam catholicam militanten repraesentans, potestatem a Christo immediate habeat, cui quilibet cuiuscumque status vel dignitatis, etiamsi papalis existat, obedire tenetur in his quae pertinent ad fidem et exstirpationem dicti schismatis (COD 408.10-14)

Sesión V, 6 de abril

Et primo declarat, quod ipsa in Spiritu sancto legitime congregata, generale concilium faciens, et ecclesiam catholicam militantem repraesentans, potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet cuiuscumque status vel dignitatis, etiamsi papalis existat, obedire tenetur, in his quae pertinent ad fidem et exstirpationem dicti schismatis, ac generalem reformationem dictae ecclesiae Dei in capite et in membris (COD 409. 22-27).

De los textos no se traslucen las agitaciones de aquellos pocos días que habrían de ser tan importantes para la decisión que se tomó en la sesión V. Sin embargo, no puede menos de advertirse que desde la negativa, expresada por el concilio en la sesión III, a dejarse disolver por causa de la huida de Juan XXIII, hasta el texto del 29 de marzo tuvo lugar una profundización teológica que se muestra de enorme importancia. Según Fillâtre, también el cardenal de Florencia se negó a leer el texto en la sesión V. Le sustituyó entonces en la lectura del decreto el obispo de Poznam (*Acta* II, 28). Esta observación de Fillâtre representa quizás un comentario exhaustivo a propósito de un cardenal que había sido nombrado por Juan XXIII. No es ésta una constatación irrelevante para la interpretación de la *Haec sancta* de la sesión V[13].

No cabe duda de que en las sesiones III, IV y V se jugó el todo por el todo y se decidió que, incluso después de la fuga del papa, más aún precisamente por causa de su ausencia, el concilio reunido debía tener la competencia y disponía de la fuerza suficiente para restaurar la unidad de la Iglesia. Esta competencia del concilio estuvo motivada en un plano cristológico: el concilio reunido legítimamente en el Espíritu santo (como señala el párrafo introductorio) tiene su *potestas* directamente de Cristo. La consecuencia es evidente: incluso el papa debe obedecer a esta *potestas* y concretamente en materia de fe, de unidad y de reforma. En la sesión V se añadió una consecuencia ulterior: el creyente que obstinadamente se oponga a una decisión conciliar, aunque se trate del papa, tiene que ser castigado.

Así pues, si el concilio quería alcanzar su primer objetivo, esto es, reunificar a la Iglesia poniendo fin al cisma, tenía que encontrar medios y métodos para proceder en este sentido. Por tanto, el decreto de la sesión V se debió ante todo a aquella determinada situación histórica en la que este concilio *(Haec sancta synodus Constantiensis)* tenía que encontrar una solución al problema cuya responsabilidad podía asumir ante la Iglesia entera, de la que se consideraba «representación» *(repraesentatio)*.

Así pues, hay que hacer una distinción entre el condicionamiento histórico del texto y su motivación teológica. El hecho de que detrás de esta decisión estuviera la contingente situación de emergencia del cisma papal tiene que considerarse más bien como una condición que como una motivación del texto: puesto que la situación era tan precaria y la Iglesia no podía vivir largo tiempo bajo tres obediencias, se buscó una solución motivada teológicamente y ésta se encontró en la relación inmediata con Cristo del concilio reunido, una relación que exige una obediencia absoluta. Una desobediencia obstinada *(contumaciter oboedire contemnere)* tiene efectos destructivos en las instituciones cuando perjudica a la Iglesia universal (como puede presumirse que sucede en el caso del cisma). Como se verá mejor más tarde, el precio por esta reivindicación conciliar es muy alto.

13 *Ibid.*, 175 y la interpretación más abajo, en p. 224

El «proceso espectacular»[14] que siguió a la sesión V demuestra que en el caso que entonces se examinaba no era suficiente la mera afirmación de la soberanía conciliar como tal. El procedimiento de acusación duró del 13 al 25 de mayo y concluyó en la sesión XII, del 29 de mayo, con la destitución del papa Juan XXIII. Desde el punto de vista actual conviene ser más bien escéptico ante el arsenal de acusaciones lanzadas contra el papa, que van desde el envenenamiento de su antecesor Alejandro V hasta el abuso de dinero y de poder y la acusación de haber violentado a las monjas, aun cuando Juan XXIII fue sin duda un personaje ambiguo[15]. Juan aceptó la sentencia conciliar y permaneció hasta el 1419 bajo tutela del conde del Palatinado junto a Rhein. Desde entonces el ex-papa pudo pasar sus últimos años en Florencia como cardenal-obispo de Túsculo y allí encontró su última morada junto al famoso baptisterio[16].

Salta a la vista que el texto de la sesión XII (29 de mayo) evita la enumeración de las diversas trasgresiones que habían revestido un papel tan importante durante el proceso. El concilio *matura deliberatione* habría descubierto a Juan como sostenedor de posturas heterodoxas, como escándalo de la Iglesia y como incorregible opositor. La consecuencia tenía que ser su destitución (COD 417s). En todo esto el concilio tiene ante los ojos solamente a Dios y apela al nombre de Jesucristo. ¡Es extraño que fuese necesaria toda esta puesta en escena procesal para obtener el objetivo de la unidad!

Además, en la sesión XII, el concilio prohibió toda forma de elección papal que tuviera que hacerse *sine deliberatione et consensu* del concilio (COD 416s). Además, ninguno de los tres papas actuales tenía que ser reelegido (COD 418s). Vemos con cuánta cautela se movían los padres conciliares para no suscitar un nuevo cisma, en el caso que se lograra superar el viejo.

Las negociaciones con Gregorio XII sobre su dimisión no parecían difíciles, ya que él mismo estaba dispuesto a una retirada digna, aunque su obediencia se extendía mucho más allá de Italia: lo apoyaban el príncipe elector del Rin, así como los obispados de Worms, Spira, Verden y Tréveris. Para salir al encuentro del que estaba dispuesto a dimitir, el concilio aceptó ser convocado una vez más por un cardenal de Gregorio XII (Juan Dominici). Esto tuvo lugar el 4 de julio en la sesión XIV, en la que se proclamó la dimisión de Gregorio (COD 421). Este acto formal de reconocimiento del concilio se presenta casi como una simpática manifestación de magnanimidad que servía de puente de plata a un Gregorio XII dispuesto a dimitir; deducir de aquí que las sesiones anteriores no tuvieron importancia para la Iglesia en su conjunto, me parece injustificado.

En la misma sesión se reunificaron las dos obediencias, lo cual se hizo casi con los términos de una unión eclesiástica:

> Unanimiter una alteri, et altera alteri coniugantur sub capite Christo (COD 402. 8s).

Al final se vuelve a insistir en que el concilio no debe terminar sin haber elegido un papa. Se le pidió un nuevo apoyo al rey Segismundo (COD 420).

Por las intenciones del concilio de elegir un papa se ve claramente que la sesión V tenía una intención muy distinta a la de abolir el papado. No pensó en ello ninguno de los defensores de la idea conciliar. Se pretendió únicamente una delimitación de la institución papal por parte del concilio (y también, por tanto, por parte de la Iglesia entera). Tampoco en Basilea fueron muy diferentes las cosas[17].

14 Cf K A Fink, *Das Konzil von Konstanz*, 151

15 *Ibid* , 152, cf Id , en MHT 709s

16 *Ibid* , 151

17 Cf la distinción entre «conciliar», equivalente a «concilio con el papa», y «conciliarista», equivalente a «concilio sin el papa», en G Denzler, *Das Papsttum in der Diskussion*, 66s

Aquí he anticipado un poco el curso de los acontecimientos, ya que, mientras se iniciaba el proceso contra Juan XXIII, el concilio había resuelto ya en la sesión VIII del 4 de mayo de 1415 una primera gran controversia, al pronunciar su juicio sobre Juan Wyclif. Sería ésta una buena oportunidad para decir algunas palabras sobre el método de trabajo del concilio. Prefiero, sin embargo, tratar más adelante comparativamente los reglamentos internos de Constanza y de Basilea. Del texto de la sesión primera se ha podido ya deducir que los teólogos del concilio deberían haberse ocupado de manera particular de los errores de la época. Entre estos figuraba sobre todo el caso del teólogo (que había enseñado en Oxford) y reformador radical Juan Wyclif († 1384), ya que en Constanza se pensaba que sus ideas reformistas de una Iglesia de los pobres sin jerarquía no sólo no habían muerto, sino que estaban soliviantando toda la Bohemia.

Este tema se tocó en el concilio antes de la navidad de 1414[18]. Esto se hizo más bien por compromiso, en la medida en que no se sabía bien lo que había que hacer para resolver la cuestión más difícil del concilio, la superación del cisma. De una nota del diario de Fillâtre se deduce que era la «nación» italiana la que deseaba que se tratase la cuestión relativa a la fe.

En el ámbito de la sesión VIII se dice solamente que se discutió «largamente» *(diu)* de los 45 artículos y de la obra de Wyclif. Habían quedado otros 260 artículos por discutir, que no fueron sometidos a juicio hasta la sesión XV del 6 de julio; será la misma sesión en que se condenaría también a Juan Hus (*Acta* II, 48) (cf. la exposición de Tatnall y Vasold, tan interesante como unilateral). No puede dudarse de que existían ciertas conexiones entre el Oxford de Wyclif y la Praga de Hus. Más difícil de comprender es la tesis, a la que también se adhirió ordinariamente el concilio, de que Hus debiera considerarse como un *Wicleff redivivus*.

A pesar de algunas diferencias, el concilio de Constanza llegó a la decisión de que Wyclif debería volver a exhumarse incluso *a posteriori*. Esto es, al menos desde el punto de vista actual, una pesada hipoteca que grava sobre el procedimiento del concilio, vinculando la refutación del error con la aniquilación del errante, a quien ni siquiera se le permitía descansar entre los muertos.

No menos problemático desde una perspectiva actual es el procedimiento contra los dos maestros bohemios Juan Hus y Jerónimo de Praga, preparado por la condenación póstuma de Wyclif y que desembocó en Constanza con la erección de dos hogueras. Paul de Vooght, gran conocedor de Hus, considera «paradójico» el hecho de que quienes declaraban la soberanía del concilio y que más tarde fueron considerados por Eugenio IV como «impíos y abominables», condenaran a Hus, que juzgaba la institución papal de una manera muy similar al concilio de Constanza[19].

En un análisis reformista del primer momento, la capacidad de expresar un juicio válido sobre Hus se le reconoció sólo a Pedro d'Ailly, cardenal de Cambrai. A lo largo del proceso, éste consultó con su amigo Jean Gerson, canciller de la universidad de París. Los dos habían pasado por un «proceso de conversión» hacia un conciliarismo moderado. Y los dos estaban también convencidos de que el concilio tenía la facultad de destituir a los papas y de pronunciar (como se había hecho ya en el pasado) un juicio sobre los teólogos. Lo explicó muy bien Gerson en su sermón *Prosperum iter*[20].

18 H Finke, *Acta* II, 17

19 Cf P de Vooght, *Jean Hus et ses juges*, 164s Se puede decir que toda la literatura más reciente sobre Hus tiene también presente el trabajo de investigación de P de Vooght (cf F Seibt, *Jan Hus*, 30s, cf como informe de la investigación más reciente F Leoncini, *Jan Hus e la rivoluzione hussita*, en donde se ponen de relieve tanto las líneas de su vinculación con Wyclif como su contexto histórico-social) El intento de P de Vooght de interpretar a Hus lo más posible en sentido católico ha encontrado un amplio consenso (pero cf F Leoncini, *Jan Hus e la rivoluzione hussita*, 288)

20 J Gerson, *Oeuvres completes*, Ed Glorieux, V, 417-480, en particular 474-477 De Vooght *(Jean Hus et*

En realidad Gerson explica, entre otras cosas, que un errante que no se retracta tiene que ser exterminado *(ad punitionem et exterminationem errantium,* cf. p. 475). También el conciliarista curial Teodorico de Niem era contrario a Hus, de forma que especialmente los ingleses rechazaban todo lo que «oliese» a Wyclif. Incluso Hus, en su ciudad natal, en Praga, no contaba sólo con amigos.

Por lo demás, el concilio, según de Vooght, no se preocupó mucho de la cuestión bohemia, que resultó ser, como toda la cuestión de la fe, un tema más bien marginal. Con razón indica de Vooght (cf. p. 173) que el cardenal Fillâtre se expresa sobre el caso Hus tan sólo con observaciones lacónicas:

> Item eadem die tulit sententiam contra magistrum Johannem Hus presentem ipsumque de heresi condemnavit, degradavit et tradidit curie seculari ..[21].

Hus se habría negado a abjurar y aquel mismo día habría sido llevado a la hoguera. Si se examina el texto de la sesión XV, *Quia teste veritate,* del 6 de julio de 1415, se reconoce sin dificultad que Hus fue condenado de hecho como simpatizante de Wyclif. De sus obras, sobre todo del *De ecclesia,* se sacaron y rechazaron en conjunto 30 proposiciones (COD 426-431). Sin duda Hus, con sus ideas sobre la Iglesia como «praedestinatorum universitas» (art. 1), se relaciona de forma unilateral con la herencia agustiniana. Cuando el maestro afirma que el servicio del evangelio entre las capas bajas de su pueblo sólo podía salvarse con la santidad de los ministros, esto suena como un grito desesperado por una reforma de la Iglesia que ya entonces sólo parecía posible mediante una imitación purificada.

Por eso mismo hoy tendrán que leerse las doctrinas del maestro de Praga con un discernimiento al menos similar a aquel con el que han de leerse las doctrinas del concilio y habrá que juzgarlas «heréticas» solamente en parte, y más bien como «erróneas» o «revolucionarias» o algo parecido. También sería de desear que se revocase la condenación a muerte de Hus, aunque fuera ejecutada «solamente» por el brazo secular. La aniquilación física o psíquica del que piensa de manera distinta es algo que debe excluirse en todo caso y en todo tipo de comunidad. Y esto no podrá realizarse sin una palabra pública de excusa por parte de la Iglesia respecto a las víctimas que han provocado hasta ahora las pretensiones de verdad de la Iglesia[22].

Esta sesión XV del 6 de julio de 1415 representó una intervención preñada de consecuencias en la evolución ulterior de Bohemia y de los desarrollos bélicos sucesivos.

ses juges, 164s), ve en las tesis que allí se desarrollan una concepción, exagerada incluso hasta la arbitrariedad, de la autoridad doctrinal del concilio

21 H Finke, *Acta* II, 48

22 La discusión sobre una rehabilitación de Juan Hus llegó hasta el Vaticano II Seibt cita las palabras del obispo auxiliar Kampe en 1965 «También los católicos deberíamos confesar hoy sin vacilación y sin miedo que los jueces de Constanza se equivocaron y que la muerte en la hoguera del reformador Hus debe comprenderse entre las peticiones de perdón que formuló el papa Pablo VI en términos generales» (F Seibt, *Hus in Konstanz,* 31s) Es ciertamente un magro consuelo pensar que en la sesión de Constanza fueron los checos, los italianos y los franceses (no los alemanes) los que pronunciaron la condenación (cf *ibid)*

Parece ser que hasta hoy no ha cesado el interes por Hus y la investigación más reciente intenta hacerle (mayor) justicia y hasta rehabilitarlo (cf S Swiezawski, *John Hus-Heretic or Precursor of Vatican II,* 148-151, 166, que intenta rechazar por completo las sospechas de herejía, cf también J V Polc, que considera el problema de la rehabilitación «hoy por hoy» una *quaestio disputata)* F Seibt *(Hus in Konstanz)* vuelve a insertar a Hus de manera más clara en el neoconformismo de Praga inspirado en Wyclif, a quien Hus habría superado asumiendo la responsabilidad para su pueblo *non convinctus et non confessus,* como dijeron los nobles bohemios después de su ejecución Ciertamente no carece de cierta ironía el hecho de que la misma sesión XV que condenó a Hus rechazase el tiranicidio (COD 432)

Pero también la sesión XIII del 15 de junio de 1415 había tomado ya una decisión que tendría notables repercusiones en la praxis de fe bohemia: la comunión bajo las dos especies. Pero de esta nueva praxis Hus era corresponsable sólo indirectamente.

El texto de la sesión XIII admite sin rémora alguna que la comunión en la Iglesia primitiva *(in primitiva ecclesia)* se distribuía bajo las dos especies, pero que desde hacía mucho tiempo había prevalecido una nueva praxis *(consuetudo)*, que se apoya en la convicción teológica de que Cristo está por entero en ambas especies. Esta praxis corriente en aquella época no podía ser violada por capricho. Por eso el concilio amenaza con infligir penas a los utraquistas y con hacer que intervenga el brazo secular (COD 418s). El concilio de Basilea se enfrentará de nuevo con este problema y ofrecerá una praxis más flexible, a pesar de las semejanzas doctrinales. Pero por desgracia el problema bohemio no se había superado con la sesión XIII y la XV. Se llegará a una nueva condenación, cargada de consecuencias.

La sesión XVI del 11 de julio se ocupó de la embajada del concilio que había de acompañar a Segismundo en su viaje a España para concertar la dimisión de Benedicto XIII. La sesión XVII (15 de julio) empieza a pensar ya en la partida. El 18 de julio Segismundo deja Constanza. La impresión es que con esto se paralizó también el trabajo del concilio: la sesión XVIII se ocupó de cuestiones anodinas relacionadas con el reglamento (procedimientos jurídicos, sello conciliar y otras por el estilo). Según Fillâtre, Segismundo dejó Constanza con el deseo de que el concilio siguiera dedicándose a la cuestión de la reforma, aunque —como es natural— sin tomar decisiones al respecto hasta su vuelta[23].

El 23 de septiembre, en la sesión XIX, abjuró públicamente Jerónimo de Praga, el segundo bohemio que tenía que defenderse ante el concilio[24].

Pedro d'Ailly había discutido con él y había obtenido su retractación por escrito ya antes de la sesión.

Del número de sesiones se deduce con evidencia que el concilio estaba en una fase de paralización. Aunque el día 21 (o, según Fillâtre, el 22) de noviembre se llegó a la sesión XX, las deliberaciones eran de exigua importancia y, al parecer, no se las discutía de forma regular, como observa Fillâtre en dos ocasiones[25]. El tema era un conflicto entre el duque Federico de Austria y el obispo de Trento, que tenía que devolver ciertas posesiones que había conquistado.

Sólo en enero de 1416 se discutieron algunas cuestiones de la reforma, pero sin decidir nada sobre ellas. Tras el regreso de una delegación enviada a España, el concilio confirmó el 4 de febrero de 1416 lo que se había decidido en el tratado de Narbona, en el que se había conseguido persuadir a la península ibérica a participar en el concilio[26].

El 27 de mayo de 1416 Jerónimo de Praga, sometido de nuevo a proceso, fue conducido ante el concilio. Afirmó entonces que deseaba retractarse de su anterior retractación de septiembre, que había pronunciado por miedo a la hoguera. Hus —decía— es un hombre bueno, aunque él, Jerónimo, no quería estar de su parte en lo que atañe a la cuestión de la transustanciación[27]. Tan sólo dos días más tarde, en la sesión XXI del 30 de mayo, se pronunció la condenación del acusado. Cuando se le puso en la cabeza un gorro de papel con dibujos de demonios *(imposito capello papiri picto demonibus)*, dijo: «También Cristo llevó una corona de espinas». Fue expulsado, entregado al brazo secular y quemado

23 H Finke, *Acta* II, 49
24 Cf. el texto de la abjuración en Hardt I, 171-174 Cf H Finke, *Acta* II, 50s
25 H Finke, *Acta* II, 52
26 *Ibid*, II, 55-47
27 *Ibid*, II, 60s

como Hus. Nadie podía entonces, piensa Fink, «presagiar las terribles consecuencias religiosas y políticas de las hogueras de Constanza»[28]. ¿O quizás sí?

El texto de la condenación comienza con el pasaje de Jn 15, 6 que es interpretado de una manera que no tiene nada de metafórica. El hereje, se lee, es una rama que hay que podar y quemar (como se repite de nuevo al final). La razón de la condenación es evidente: Jerónimo sería seguidor de Wyclif y de Hus. Del texto no se deduce de forma unívoca si el concilio se lo creyó cuando se profesó fiel a la doctrina de la transustanciación (las palabras «professus est se tenere et credere, quod ecclesia credit», pueden ser un simple informe) (COD 433s)[29].

En una visión de conjunto de las sesiones ulteriores del concilio desde finales de 1416 hasta la primera mitad de 1417, solamente destaca la sesión XXXVII del 26 de julio de 1417, en la que Benedicto XIII, tras un largo proceso-espectáculo, fue finalmente destituido y condenado. Contra él se habían presentado noventa motivos de acusación, cuyo carácter se deduce con claridad del texto de la misma sesión. Benedicto, en las largas negociaciones con Segismundo y su delegación, no se había dejado convencer para que presentara la dimisión. Desde que en el tratado de Narbona (13 de diciembre de 1415) se logró convencer a los estados de la península ibérica para que participasen en el concilio, pasaron todavía dos años antes de que estuvieran representados en Constanza como «quinta nación» del concilio.

El proceso contra Benedicto XIII comenzó en la sesión XXXI del 1 de abril de 1417 y duró otras cinco sesiones, concluyendo en la XXXVII. Como es sabido, Benedicto XIII no aceptó el juicio del concilio y siguió considerándose papa en su castillo de Peñíscola (junto a Tortosa) hasta su muerte en 1423[30].

Quiero dedicar un pequeño espacio al texto de la sesión XXXVII, que comienza con citas de la Biblia relativas al «Christus-iudex». Otras alusiones a la Escritura dan a entender que ha de ser borrada la «memoria» de un malvado. Pedro de Luna, es decir, Benedicto XIII, se habría mostrado sordo ante la Iglesia y, por no haber observado el artículo de fe «unam sanctam catholicam ecclesiam», habría caído en la herejía. Por eso tenía que ser destituido y nadie podía seguirlo (COD 437s). Con esta acusación de herejía, el texto toca sin duda el auténtico meollo de la argumentación conciliar: sin la demostración de herejía, el concilio —como había sucedido ya con Juan XXIII— no veía ninguna posibilidad de proceder contra Pedro de Luna.

Pero mientras se seguía trabajando en el proceso de Benedicto XIII se llegó ya al tira y afloja sobre las modalidades de la elección del nuevo papa[31]. ¿Quiénes debían tener derecho a voto? ¿hasta dónde podía llegar la influencia de Segismundo? ¿hasta qué punto eran fiables las voces según las cuales se quería organizar una elección no canónica a través de un plebiscito?

En la fiesta de pentescostés de 1417 los cardenales presentaron su propuesta *Ad laudem*[32], según la cual las naciones tenían que estar representadas en la congregación

28 K A Fink, *Das Konzil von Konstanz,* 163

29 En su *Lob des Konstanzer Konzils* (Elogio del concilio de Constanza) escribe Winand de Steg, a propósito de la ejecución de los dos «heresiarcas», que fueron quemados «en ofrenda de suave olor a la dulzura divina» *(in odorem suavitatis)* (K A Finke, *Acta* IV, 754) Para el efecto de las decisiones contra el ofrecimiento del cáliz a los laicos (noticias que llegaron contemporáneamente a Praga), Finke-Bartos IV, 493-499 (con textos añadidos en n 481-486)

Es una idea preocupante que la «fides catholica» considere al disidente, que se ha hecho hereje, como un sarmiento seco que se puede quemar Es verdad que el concilio está convencido de que la muerte en la hoguera no decide el destino eterno ¿Pero puede esto realmente ser un «consuelo»? En este punto el desarrollo eclesiológico del periodo posterior tendrá que ir bastante más allá del conciliarismo

30 K A Fink, MHI, 709, K A Fink, *Das Konzil von Konstanz,* 154

31 Cf H Finke, *Acta* III, 613-618

32 Cf H Finke, *Acta* II, 109, III, 613-624

electoral sin poder tener la mayoría sobre los cardenales; teniendo en cuenta ambos elementos había que obtener una mayoría de dos tercios. Pero con esto no estaba dicha la última palabra. Las modalidades definitivas de la elección, señaladas en la sesión XL (30 de octubre de 1417), nacieron de una propuesta francesa y preveían que pudieran votar, junto con el colegio de los cardenales, seis representantes de cada una de las cinco naciones. Se exigió además que cada candidato obtuviera en cada uno de los seis grupos una mayoría de dos tercios para garantizar de este modo un grado elevado de consenso *(firmiori auctoritate et plurium roboretur assensu)* (COD 445.14s).

Las modalidades de elección de Constanza, con su intención de dar lugar a una elección representativa para toda la Iglesia, constituyen un acontecimiento único en la historia de las elecciones papales. Al parecer, tras un largo periodo de cisma, se jugaba todo en la representatividad de la elección, aceptando el riesgo de que pudiera fracasar un voto semejante, ligado a las repetidas mayorías de los dos tercios. Se consideró esta elección casi como un acto de recreación («cum de creatione agitur vicarii Iesu Christi»), del que surgiera el elegido —como se lee en el texto— como «representante de Jesucristo», «sucesor de san Pedro», «pastor de la Iglesia en su conjunto» (COD 446).

Así pues, en el concilio estaban convencidos de que, si se lograba efectivamente esta elección en la representación conciliar de la Iglesia universal, habría de revelarse como un instrumento para aquella «unión» largamente deseada, que habría apaciguado a toda la Iglesia. Habría sido una gran desgracia el que una parte de la Iglesia universal no hubiera reconocido al recién elegido, negándole la obediencia. En el concilio todos eran muy conscientes de la problematicidad del hecho[33]. Un eventual fracaso de esta elección habría significado probablemente no sólo el final del concilio, sino también el fin de la unidad.

De hecho, la elección en aquel «gran centro comercial junto al lago» en Constanza, donde los electores entraron en cónclave el 8 de noviembre, se realizó ya el 11 de noviembre, de manera que el santo de aquel día contribuyó a la elección del nombre por parte del elegido, el cardenal Oddo Colonna (Martín V). La procesión diaria que pasaba junto al cónclave cantando el *Veni creator,* según dicen los informes más desapasionados, había conmovido profundamente a todos los participantes y los había exhortado a la unidad[34]. Fue grande el gozo que se sintió en Constanza. Pocos días después de la elección tuvo lugar la ordenación sacerdotal del elegido, y el 21 de noviembre se celebró su consagración episcopal y su coronación como papa.

En adelante, el concilio estaría bajo la dirección del papa conciliar Martín V. Pero ya la sesión XL del 30 de octubre, además de las normas para la elección del papa, había obligado al futuro elegido a realizar un conjunto de reformas. Las propuestas iban desde la composición del colegio cardenalicio hasta las cuestiones sobre la destitución del papa (XIII) y los problemas universalmente conocidos de la simonía y de las finanzas (COD 444).

He anticipado adrede la sesión XL para demostrar cómo el concilio se empeñó seriamente en la elección de un nuevo papa, superando así el cisma. Sin embargo, la cuestión de la reforma no quedó marginada. En efecto, pocas semanas antes, el 9 de octubre de 1417, tuvo lugar aquella sesión XXXIX, cuyo decreto *Frequens* tendrá una importancia no inferior al decreto de la sesión V. Afrontaré a continuación la exposición de esta sesión XXXIX.

El tira y afloja sobre la prioridad de la elección o de la reforma en los meses anteriores fue muy importante. La nación alemana quería elaborar propuestas de reforma que comprometieran al futuro elegido[35]. Que los concilios universales son instrumentos de la re-

33 Cf H Finke, *Acta* III, 150s

34 Cf K A Fink, MHI, 711s

35 Cf H Finke, *Acta* II, 147

forma es una tesis que se sostenía ya mucho antes de Constanza. Tampoco era nueva la idea de celebrar concilios con una frecuencia regular[36].

El decreto *Frequens* de la sesión XXXIX, en su forma textual, no deja traslucir los conflictos virulentos que acompañaron a su génesis. La cuestión de si le cabía la prioridad a la reforma o a la elección del papa y de si podían aceptarse las modalidades de elección propuestas por los cardenales (cf. *Ad laudem)* puso al concilio en una grave crisis, parecida a la que siguió a la fuga de Juan XXIII antes de la sesión V (cf. W. Brandmüller, *Das Konzil,* 234-236).

Si es exacto decir que el texto nació de una nueva situación de crisis del concilio, cuya gravedad puede compararse muy bien con la primera y con la de la sesión V, sin embargo la historia del texto del decreto[37] muestra que el texto se remitía a proyectos anteriores y que no había nacido en un solo día[38].

En la interpretación del texto hemos de partir ante todo del hecho de que el decreto *Frequens* consta (al menos) de dos partes *(Frequens* y *Si vero)*, estrechamente relacionadas entre sí.

Después del significativo término programático *Frequens,* el texto (COD 438-442) comienza con una metáfora no menos significativa: la celebración frecuente de concilios universales es el modo preferible de cultivar el campo del Señor. Con ella se extirpan las malas hierbas de la herejía, se corrigen los abusos, se reforma lo deformado y se consigue la mayor fertilidad en la viña del Señor. Esto quedaría confirmado por una mirada a la historia y al presente de la Iglesia. De aquí la decisión de organizar en adelante un concilio cada cinco años, luego cada siete y finalmente cada diez años. El lugar debería ser fijado por el papa un mes antes del concilio precedente, con el consenso del concilio. Cuando fuera necesario, también el concilio podría determinar fecha y lugar. Si fuera necesario, podrían celebrarse también concilios con mayor frecuencia, pero el ritmo mínimo habría de ser de diez años. El lugar fijado sólo podría modificarse en casos de extrema necesidad y con el consentimiento explícito de los cardenales[39].

La segunda parte del decreto que comienza con *Si vero* trata de la eventualidad de un nuevo cisma por la existencia de varios papas y, a partir de las experiencias del pasado, reflexiona sobre las eventuales modalidades para prevenir desde el principio un nuevo cisma e impedir la elección de un segundo papa. Entre otras cosas se decreta que, en el caso de una doble elección, habría de reunirse un concilio en el plazo de un año, aunque no hubiera

36 W Brandmuller, *Das Konzil, demokratisches Kontrollorgan uber den Papst?* remite a los trasfondos históricos y cita entre otras la famosa afirmación de G Durando el joven, que escribió ya antes de 1311 «Item quod nulla iura deinceps conderet (sc papa) nisi vocato concilio generali quod de decennio in decennium vocaretur » La determinación de las tareas de un concilio, expresada aquí por la circunlocución *iura condere,* evidentemente significa que el concilio debe tener la función de órgano legislativo de la Iglesia

37 Presentada por W Brandmuller, *Das Konzil,* 329-334, con todas las dificultades de una reconstrucción completa

38 Cf H Finke, *Acta* IV, 570

39 Un análisis más preciso del texto, con una comparación sinoptica de los proyectos de texto (H Finke, *Acta* II, 606 y 609s) y la redaccion final (COD 438s) podría mostrar, por lo que se refiere a la primera parte, que a) se potencia la voluntad de decisión (aumento de la terminología «decisionista»), b) la decisión adquiere mayor carácter de «principio» (los concilios universales deben celebrarse *perpetuo* o *frequens),* c) se hace muy difícil el desplazamiento de un concilio, d) incluso en el caso extremo, el papa no puede decidir nunca él solo el desplazamiento, sino que ha de obtener el consenso de una mayoria de «al menos» dos tercios de los cardenales (es bastante probable que el *aut* en COD 439 18 deba entenderse en sentido intensivo y no alternativo, como indica J Gill, *Konstanz,* 391)

Es muy interesante el uso de otra figura metafórica en otro proyecto del texto la imagen del naufragio (H Finke, *Acta* II, 609s) Cf la introducción de H Finke, *Acta* II, 549-568, con la indicación de que los proyectos no representan protocolos de los trabajos en curso o de los resultados alcanzados «Lo que menos conocemos son las discusiones del III reformatorio y, en nuestro caso, son precisamente estas las que mas nos interesan» (p 567s)

habido una convocatoria expresa. Le corresponde al concilio superar la crisis cismática con todos los medios canónicos; por eso se establece que ningún concilio debe disolverse sin que hayan sido destituidos todos los papas. En el futuro se les prohíbe a los cardenales proceder a otra elección papal, si no dimite el que había sido elegido anteriormente o si su elección no ha sido juzgada por el concilio. Independientemente de la manera con que se llegue a múltiples elecciones, la legitimidad de cada elección tiene que ser establecida en todo caso por el concilio. Se preven las penas más severas en el caso de que hubiera que hacer una elección bajo cualquier tipo de amenaza o constricción.

Pero el texto de la *Professio* subraya de manera explícita que la importancia de los concilios universales no disminuye en nada el poder del papa. Este debe estar vinculado solamente a la Iglesia y a su fe, ya que el poder papal representa el poder más alto entre todos los hombres *(eminentiori inter mortales fungitur potestate:* COD 442.15). Por eso en la fe del papa tiene que brillar la *plena fides* de la Iglesia. La confesión que debe pronunciar un papa recién elegido comprende los contenidos de esta fe. Tiene que considerarse como guía de una Iglesia cuyo «presidente» es Dios mismo. A la *plena fides* pertenece la tradición de los apóstoles, de los concilios universales y de otros santos padres. Se trata sobre todo de la tradición de los ocho concilios desde Nicea hasta Vienne. El recién elegido promete además aceptar la praxis *(ritus)* de los sacramentos que fueron entregados a la Iglesia. Hasta aquí los puntos temáticos principales de la sesión XXXIX[40].

Cuando los autores se preguntan por el carácter vinculante de los decretos de Constanza, normalmente parten del presupuesto de que el *Frequens* se había demostrado no-vinculante debido a la falta de observancia en la práctica, por lo que el debate se centra con especial ardor en el decreto *Haec sancta* de la sesión V[41]. No hay duda de que en la historia de la recepción el juicio sobre estos dos textos es fluctuante. Pero a mi juicio no sería correcto desembarazarse del texto de la sesión XXXIX, puesto que, a diferencia de lo que ocurre con el de la sesión V, constituiría solamente un texto de reforma disciplinar, al que no hay que atribuir ninguna importancia dogmática. Según mi interpretación, el elemento de la sesión XXXIX más importante para la dogmática tiene que verse en el hecho de que el oficio papal, por ser precisamente el cargo máximo en la Iglesia, queda vinculado a la *plena fides* de la Iglesia, y esta fe implica por una parte un vínculo con la historia diacrónica de la fe y, por otra, una referencia vinculante, en cada época, al concilio universal. Por tanto, podría pensarse en una especie de vínculo constitucional del más alto poder papal con la *plena fides,* a la que también está «sometido» el concilio[42].

Ciertamente, no se tendría un juicio correcto de la eclesiología de Constanza si no se «relativizase», tanto en la sesión V como en el *Frequens,* el poder papal y el conciliar

40 La sesión XXXIX aprueba otros dos textos que prohíben el traslado forzoso de los obispos por parte de la curia y regulan cuestiones hereditarias para posesiones «reservadas» de los obispos y prelados (eliminación de los despojos y del derecho de procura)

41 Cf R Riedinger, *Hermeneutische Überlegungen,* 214-238

42 R Riedinger concluye su aportación con la frase (escrita antes del Vaticano II) «Quizás algún día una decisión conciliar recogerá este propósito de Constanza y recuperará lo que no podía conseguirse en la efervescencia del cisma ni tampoco en la sucesiva época anticonciliar una definición dogmática de las relaciones entre el papa y el concilio que comprenda los dos puntos de vista y que nazca plenamente de la plenitud de la revelación» (p 238) Pero la evolución postconciliar nos enseña más bien que la cuestión no se ha aclarado todavía suficientemente ni siquiera en el Vaticano II No es tan fácil de aclarar que es lo que hay que entender por *plena fides* en casos de conflicto, a no ser que se presuponga que un acto lingüístico, que pretenda poseer una validez definitiva y obligante, no tiene necesidad de demostrar que está basado en la *plena fides* Cf H Kung, *Estructuras de la Iglesia,* Barcelona 1965, 265-283 Segun Kung se definió una cierta superioridad del concilio (como conciliarismo moderado) segun la cual el concilio universal (para el «ecuménico» las cosas quizás habrían sido diferentes) representaría una «instancia de control» sobre el papa (p 279)

respecto a la *plena fides* de la Iglesia en su conjunto. Esto es precisamente lo que debe hacerse eficaz en tiempos de crisis.

Así pues, en este sentido no se trata de un «control democrático», sino de vincular la autoridad eclesiástica a la Iglesia en su conjunto. Volveré más adelante sobre este tema. No es correcto cualificar sin más, como tiende a hacer W. Brandmüller, la competencia papal como el poder más alto cuando ésta no está vinculada a la misma fe del concilio (y de cada uno de los creyentes, por lo demás). De esta manera, a través de la delimitación cristológica y pneumatológica de la Iglesia y de sus «órganos», el siglo XV prepara el terreno para una crítica «conservadora» más radical de la Iglesia en el siglo XVI.

De todas formas se puede decir que con las decisiones de la sesión XXXIX el concilio de Constanza consiguió ofrecer una notable aportación a la reforma, relacionada evidentemente de la forma más estrecha con la superación y con el posible impedimento a la formación de nuevos cismas en la Iglesia (cf. para la cuestión de la reforma las reflexiones de la sección 3).

Después de la elección de Martín V se puso a trabajar una tercera comisión de reforma que pudo presentar los frutos de su propio trabajo el 21 de marzo de 1418 en la sesión XLII. Se trata nada menos que de siete decretos, que ahora son aprobados *conciliariter*, en nombre del papa. Se decidió entonces que las exenciones concedidas desde el año 1378 tenían que ser revocadas (COD 447). Los beneficios no deberían en adelante concederse sin la consagración. La reforma del clero que entonces volvió a proponerse se reduce ahora curiosamente a un problema de hábitos (el vestido no-sacerdotal sería un intento de hacerse iguales a los laicos) (COD 449s). ¿Una reforma demasiado limitada? Quizás, puesto que después de la tarea más urgente de superar el cisma todavía se podía esperar algo más que una oportuna conclusión del concilio.

De hecho quedaban todavía dos sesiones. El 19 de abril, en la sesión XLIV, se convocó el próximo concilio en la ciudad de Pavía (COD 450). En la última sesión XLV del 22 de abril de 1418 estalló todavía un pequeño escándalo: la sesión comenzó de una forma tumultuosa con una protesta de los polacos, que seguían intentando la condenación del dominico alemán Juan Falkenberg. Entonces, en medio de la agitación general, intervino Martín V y dio a comprender que él consideraba válido solamente lo que había sido aprobado *conciliariter*, sobre todo en cuestiones de fe (COD 450s, n. 4)[43].

Podrá seguir discutiéndose sobre el problema histórico de si Martín V y sobre todo Eugenio IV demostraron algún aprecio por los trabajos del concilio. Será una cuestión totalmente distinta de la de si el reconocimiento o el rechazo formal de las decisiones conciliares por parte de un papa puede ser el único criterio para establecer su carácter vinculante. Pero el estudio de este problema iría mucho más allá de los límites de este trabajo. Como primera orientación debe bastarnos lo que se ha dicho anteriormente sobre la *plena fides*. Por lo demás, estos problemas están estrechamente unidos al concilio de Basilea, que estudiaremos a continuación.

43. Se ha escrito mucho sobre el sentido de este *conciliariter*, ya que la historia de la recepción de las decisiones de Constanza va estrechamente unida a su interpretación. H. Küng *(Estructuras de la Iglesia*, 269), interpreta la cláusula como sigue: «Lo que el concilio *como tal (conciliariter* y por tanto no sólo *nationaliter)* hubiera decidido y a lo que debiera atenerse según el derecho, lo aceptaba (el papa) y deseaba cumplirlo fielmente, ni más ni menos».

J. Gill *(Konstanz*, 139) piensa que la intención de Martín V no es fácil de comprender. Se trataría de un modo de acallar la protesta de los polacos, de forma que al *conciliariter* no se le atribuya ninguna importancia fundamental.

A esta interpretación se ha opuesto sobre todo R. Bäumer con una serie de argumentos que no pueden rechazarse por completo. Al menos para Eugenio IV (sobre todo en el *Etsi non dubitemus* de 1441) estaría claro que los decretos de Constanza, y entre ellos naturalmente *in primis* el decreto *Haec sancta* de la sesión V, no tienen ninguna obligatoriedad (cf. R. Bäumer, *Die Stellungnahme Eugens IV zum Konstanzer Superioritätsdekret*, 248-274, aquí en particular p. 257s).

2
El concilio de Basilea (1431-1449)

Si hasta hace poco tiempo el concilio de Basilea se contaba entre los concilios más bien olvidados, ahora la situación ha cambiado radicalmente. El concilio de Basilea está a punto de pasar, de concilio caído en el olvido a «fenómeno histórico de alcance universal» (J. Helmrath)[1].

No cabe duda de que Basilea es una consecuencia de Constanza; no se habría celebrado sin el *Frequens*. Pero es además —en primer lugar por lo que se refiere a su carácter obstinado— una consecuencia del concilio fallido de Pavía-Siena (1423-1424). Estos dos concilios fueron convocados a su debido tiempo en conformidad con el *Frequens*; más aún, por lo que se refiere al lugar del concilio, Basilea se apoya en una decisión (aunque no totalmente privada de problemas) del concilio de Siena del 19 de febrero de 1424[2].

Junto a las grandes tareas de reforma de la Iglesia, que estaban aguardando todavía una solución seria, el concilio de Basilea se reunió ya desde el principio con la intención concreta de no tolerar en ningún caso que tuviera lugar otra disolución o traslado sin el consentimiento del propio concilio. Nadie podía presagiar cuántos conflictos habría de suscitar el breve inciso «approbante et consentiente concilio» del *Frequens*.

En el plano eclesiástico interno se trataba indudablemente de una «lucha decisiva entre el papismo y el conciliarismo» (H. Jedin). Además de esto se discutió, como subraya

1 La fuente histórica más importante y al mismo tiempo una interpretación teológica del concilio es la obra de Juan de Segovia, con el título *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis* (MC II y III)

La exposición actualmente mas exhaustiva del estado de la investigación y del contexto histórico la ha presentado J Helmrath en su disertación ante la universidad de Colonia, *Das Basler Konzil* Cf las aportaciones de E Meuthen, H Schneider, D J Geanakoplos, H Aldenhoven, presentadas en un simposio de celebración de Basilea y publicadas en ThZ 38 (1982) 274-366 También son significativos para el concilio de Basilea los trabajos de W Kramer, *Konsens und Rezeption*, Munster 1980, y A Black, *Monarch and Community Political Ideas in the Later Conciliar Controversy 1430-1450*, Cambridge 1970, Id , *Council and Commune The Conciliar Movement and the fifteenth Century Heritage*, London 1979 Desgraciadamente, en mi interpretación del concilio de Basilea, que termino en el 1979, no pude tener en cuenta ninguno de estos trabajos Helmrath me ha reprochado haberme acercado al concilio, en mi estudio, de forma sistemática y en el plano del análisis linguístico, descuidando los aspectos históricos Se muy bien que son también posibles aproximaciones histórico-criticas a los concilios Por otra parte, la problematica dogmática, sobre todo en relación con la eclesiología de Basilea, es hoy más actual que nunca

2 También este concilio ha podido recuperarse del olvido gracias a las investigaciones recientes Cf W Brandmuller, *Das Konzil von Pavia-Siena 1423-1424* I, 201-210 Mientras en toda la ciudad de Siena se celebraba el carnaval, los presidentes del concilio abandonaron la ciudad, dejando el documento de su disolución —extendido ya el 26 de febrero— clavado en las puertas de la catedral Cuando tres horas más tarde se dieron cuenta de la fuga, estaban ya ante los hechos consumados El concilio había fracasado en su intento (p 232s) El lector se da cuenta enseguida de que Brandmuller mira el concilio con una óptica filo-papal

justamente J. Helmrath, sobre cómo fijar las relaciones entre el poder monárquico y el poder «corporativo». Es ésta una cuestión que influirá, en Europa, en el campo de la política[3] y que sólo aparecerá nuevamente en la eclesiología del Vaticano II, ocupando a la Iglesia católica, en la crisis de recepción de este concilio, hasta nuestros días. La importancia histórica de Basilea, a mi juicio, radica en el hecho de que las formas de *opinion-making* que alcanzarían después una notable importancia para el desarrollo democrático, se vieron sometidas a prueba, en la cima de la teología conciliar, precisamente en el ámbito de la Iglesia del siglo XV. Si hoy aparecen formas semejantes que aspiran a un papel de primer plano en la comunicación intra-eclesial, la Iglesia no hace más que recuperar todo lo que le pertenece desde su origen.

La siguiente exposición del concilio más largo en la historia de la Iglesia intenta destacar las líneas de fondo más importantes para la eclesiología y la historia de los dogmas, el conflicto constitucional —importante por sus aspectos eclesiológicos—, los proyectos de reforma y los esfuerzos ecuménicos del concilio en las negociaciones con los bohemios y en los esfuerzos por la unión con los griegos. Como orientación, nos serviremos de los textos de las 45 sesiones de Basilea y de las 5 sesiones de Lausana (estas últimas carecían entonces prácticamente de interés).

Para el historiador resulta perfectamente lógico considerar todo este *corpus* de textos, pero para un tipo de aproximación teológica de orientación sistemática esto representa hasta hoy un problema de primer orden. Es bien sabido que con la convocatoria del concilio de Ferrara-Florencia se le quitó al concilio de Basilea el reconocimiento papal, de forma que la recepción católica (cuando existe) se interrumpe generalmente con la sesión XXV (del 7 de mayo de 1437). Así también la edición de COD termina con esta sesión, añadiendo al texto votado por la mayoría el votado por la minoría (COD 510-513). Pero esto no tiene en cuenta el hecho de que la eclesiología de todo el concilio de Basilea, como se manifiesta fuera de los textos de las sesiones, sobre todo en las cartas sinodales, es de una importancia que no conviene soslayar. Y.-M. Congar, que hace pocos años escribía que a nivel eclesiológico el concilio de Basilea no había aportado nada nuevo[4], hoy ha cambiado profundamente su juicio a partir de las investigaciones más recientes[5]. Hasta hoy no existe ninguna historia comparativa satisfactoria de los dos concilios de Constanza y Basilea. Las conexiones en el plano de la historia del dogma, que destacamos en parte en la exposición siguiente, no pueden sustituir de ningún modo ulteriores trabajos históricos.

Dada la abundancia de materiales, procederé de este modo: en primer lugar ofreceré una historia sucinta del proceso total de los acontecimientos y a continuación expondré algunas líneas importantes de orientación eclesiológica que dieron su impronta a estos dos concilios.

1. *El concilio de Basilea desde su inauguración (23 de julio de 1431) hasta la sesión XVIII (26 de junio de 1434)*

Cuando los dos «suplentes» Juan de Ragusa y Juan de Polomar abrieron el 23 de julio de 1431 el concilio convocado por Martín V, el cardenal legado y presidente del concilio, Julián Cesarini, nombrado ya por Eugenio IV, estaba comprometido todavía en la cruzada contra los bohemios, que acabó de forma poco gloriosa el 14 de agosto con la batalla de Taus. Cuando Cesarini llegó el 9 de septiembre a Basilea, se reveló no sólo

3 J. Helmrath, *Das Basler Konzil*, 2.

4 Y.-M. Congar, *Die Lehre von der Kirche*, 23 28.

5 Y.-M. Congar, en la introducción a la recensión de mi trabajo en RSPhTh 67 (1983) 516-518.

como un defensor decidido del concilio, sino también como convencido de que la cuestión bohemia sólo podría resolverse a través de negociaciones conciliares. Por eso el concilio, ya antes de su primera sesión del 15 de octubre de 1431, formuló una primera invitación a los bohemios.

Menos entusiasmo por el concilio manifestaba por el contrario el recién elegido papa Eugenio IV (Gabriel Condulmer), que no solamente entró en conflicto desde el principio con la familia de los Colonna (en el año 1434 tuvo que abandonar Roma), sino que sin vacilar disolvió el concilio de Basilea con la bula *Quoniam alto* del 12 de noviembre de 1431, convocándolo en Bolonia. La monografía de J. W. Stieber muestra que se podría encuadrar toda la historia del concilio de Basilea partiendo del punto de vista de Eugenio IV (cf. también L. Bilderback). La primera disolución del concilio se hizo ya antes de la primera sesión, que se celebró el 14 de diciembre, pero en Basilea sólo se conoció más tarde. Con la lectura del decreto de Constanza *Frequens* y con la conciencia de estar basado en el fundamento de Jesucristo en representación de la Iglesia universal, el concilio se declaró regularmente abierto y se asignó tres objetivos: 1. la superación de todas las herejías y la regeneración de la fe católica; 2. la paz entre los pueblos; 3. la reforma de la Iglesia (COD 455s).

Una embajada de Roma, que llegó a Basilea en enero de 1432, exigió del presidente la disolución del concilio. La lectura en el aula conciliar del documento papal *Quoniam alto*, que sancionaba la disolución, no pudo terminar por el abandono de la sala por parte de los participantes en el concilio. Se había sembrado ya desde antes la semilla de la discordia, pues en otoño el papa había tratado con una delegación griega sobre un concilio de unión en Bolonia. Así es como Eugenio IV pudo readaptar la bula de disolución *Quoniam alto* y reprocharle al concilio que se acercaba de nuevo, al tratar con los bohemios, a una doctrina ya condenada y que se oponía a una unión con los griegos. Por eso el presidente tenía que renunciar a su cargo y marcharse de Basilea. Este propósito de Eugenio IV condujo efectivamente el 8 de febrero de 1432 a la deposición de su cargo por parte de Cesarini, pero sin que por eso el presidente dejase Basilea. Cundió la agitación en el concilio. Se eligió a un nuevo presidente (Philibert de Coutances), esperando entretanto a que Cesarini volviera a ocupar su cargo. De hecho Cesarini, en el periodo que siguió, luchó como un león por un concilio que se dedicase a tratar con los griegos.

La segunda sesión del 15 de febrero de 1432 tomó la forma de una primera y más clara respuesta a Eugenio IV, en la que el concilio apeló por primera vez a las sesiones V y XXXIX del concilio de Constanza, reactualizándolo en el sentido de que el concilio de Basilea no podía ser disuelto por nadie sin su consentimiento (cf. COD 456s). En este periodo

> Para entender la situación es importante saber que la mayoría de los cardenales estaban por el concilio y sólo seis de los veintiuno se quedaron junto al partido del papa. Desde este momento, papa y concilio se enfrentaron y, como en Constanza, el destino ulterior del sínodo dependía esencialmente de la política de los estados[6]

En adelante, el concilio luchó por sus derechos. Por eso, en la sesión III del 29 de abril de 1432 se situaron las cosas en un nivel todavía más fundamental. Se invitó al papa a retirar su orden de disolución y a enfrentarse con el juicio conciliar. Pero por parte del papa hubo al principio una reacción totalmente contraria a la retirada de sus órdenes, como demuestra el gran discurso del arzobispo de Taranto del 21 y 23 de agosto de 1432. No obstante, por estos días de verano se elaboró una respuesta del concilio al reto papal que, en el plano eclesiológico, pertenece a los productos más significativos

6 K A Fink, MHI, 737

del concilio de Basilea (se trata del escrito sinodal *Cogitanti,* sobre cuyo contenido volveremos más adelante).

Ya antes el concilio había hecho comprender que no se dejaría manipular por nadie en su objetivo de la reconciliación con los bohemios. La sesión IV (20 de junio de 1432) aprobó el salvoconducto oficial para los bohemios.

La embajada bohemia dejó Praga en diciembre de 1432 y llegó el domingo por la tarde, día 4 de enero de 1433 a la ciudad del concilio. El 19 de enero comenzaron las negociaciones. El martes de pascua, 14 de abril de 1433, los bohemios emprendieron el camino de vuelta. En Basilea se discutieron cuestiones de la más elevada importancia eclesiológica[7].

La eclesiología de Juan de Ragusa representa una respuesta al desafío husita. Aquí estaba en juego sobre todo la doctrina de la dimensión espiritual de la Iglesia y su fundamentación bíblica. Wyclif había presentado ya la tesis de que no es la jerarquía la que garantiza la presencia de Cristo en la Iglesia, sino Cristo presente en los pobres. Al contrario, Ragusa destacó el significado de la *sedes apostolica* de Pedro. Por otro lado, el portavoz de los bohemios, Rokycana subrayó que no hay que seguir ciegamente a la autoridad eclesiástica, sino que ésta ha de ser examinada primero en cada ocasión[8].

Unas nuevas negociaciones, que se llevaron a cabo en Praga, llevaron a un resultado tangible, las llamadas «Compactadas» pronunciadas el 5 de julio de 1436 en la dieta de Iglau, en presencia de Segismundo, y ratificadas también por el concilio el 15 de enero de 1437. Contienen concesiones sustanciales a los bohemios[9]. A nivel conciliar quedaba por aclarar solamente la cuestión del cáliz (cf. *infra,* a propósito de la sesión XXX).

En otro texto, aprobado en la sesión IV, el concilio no admitía que en caso de sede vacante se procediera a una elección papal fuera del concilio (COD 460-463). Además, muy pronto, ya en la sesión V del 9 de agosto, se aprobaron algunos textos de los que se deduce que el concilio pensaba organizarse para un tiempo más largo a través del establecimiento de algunas funciones (MC II, 223-226).

En septiembre de 1432 se precipitaron los acontecimientos en el concilio: la carta *Cogitanti* es del 3 de septiembre; el 6 de septiembre se abrió el proceso contra Eugenio IV (MC II, 231-233); el 12 de septiembre Cesarini, por propia iniciativa y en contra de la voluntad del papa, volvió a ocupar la presidencia y

> asumió así una postura totalmente nueva· no ya como representante designado por el papa y por la curia con la orden secreta de disolver el concilio a la primera ocasión jurídicamente justificable, sino que se concibió también como cabeza de un sínodo que, según la Escritura y según la tradición, constituye el órgano de representación de la Iglesia universal. .[10].

Con el poderoso apoyo político del emperador Segismundo se intentaría en adelante todo lo posible para inducir a Eugenio IV a ceder. Pero el concilio tomó además ciertas decisiones para el caso en que Eugenio IV no se plegase a sus deseos y hubiera que llegar entonces a la destitución del papa. La sesión VII del 9 de noviembre se prepararon las cosas para una eventual elección del papa en el concilio y se prohibió expresamente, en caso de sede vacante, una elección que se hiciera fuera del concilio (cf. ya la sesión IV). Además, la sesión VIII (18 de diciembre de 1432) apeló a la unidad de la Iglesia: mientras este concilio estuviera reunido, no debería haber más concilios (COD 464).

7 Cf G Christianson, *Cesarini,* 75, P de Vooght, *La confrontation,* 97, W Kramer, *Konsens und Rezeption,* 69-90

8 Cf W Kramer, *Konsens und Rezeption,* 90-124

9 K A Fink, MHI, 739

10 W Kramer, *Konsens und Rezeption,* 136

La sesión IX (22 de enero de 1433) formuló —como anticipándose a los acontecimientos— el saludo oficial del concilio al emperador Segismundo, definiéndolo como «carissimus ecclesiae filius et eiusdem fidelissimus advocatus» (MC II, 297s). Tan sólo el 11 de octubre de 1433 llegó efectivamente el emperador a Basilea. Si Segismundo hubiera llegado antes, quizás podría haber impedido el proceso contra Eugenio IV. Pero el concilio, ya en la sesión X (19 de febrero de 1433) elevó contra Eugenio la acusación de «contumacia», fijando incluso ciertos plazos concretos de tiempo, al final de los cuales debería conseguirse o el cese de Eugenio o su destitución. No es una casualidad que ya la sesión siguiente, la XI (27 de abril de 1433), formulase de forma inequívoca la comprensión que el concilio de Basilea tenía de sí mismo, elevando así las ideas eclesiológicas de fondo del *Cogitanti* al nivel más alto de decisión conciliar. El papa estaría obligado a participar en el concilio, e incluso la disolución del concilio sin el asentimiento de una mayoría de dos tercios estaría fuera de cuestión. Al mismo tiempo, según el *Frequens*, en el caso de una disolución del concilio, habría que señalar otra localidad para el concilio siguiente, que tendría lugar diez años más tarde. Además, los potenciales participantes de un cónclave estaban obligados al silencio. La importancia de la sesión XI queda subrayada además por el hecho de que el concilio exige la publicación expresa de este texto por parte de los metropolitas en todos los sínodos provinciales y por parte de los superiores de las órdenes en todos los capítulos generales (COD 466-469).

Aunque esta sesión XI estuvo precedida de la llegada de una embajada papal, lo cual podía significar una posible condescendencia del papa, el concilio siguió desconfiando de Eugenio IV e incluso exasperó más todavía los tonos de la discusión, apelando a Constanza. En estos momentos se tuvo dentro del concilio una votación bastante cerrada, que concluyó en favor del texto propuesto por la sesión, en torno a la cláusula por la que un concilio sólo podía ser disuelto con la mayoría de los dos tercios[11].

Se produjo una nueva tensión explosiva en el sínodo por la intención del papa de hacer que se admitieran como presidentes del concilio los legados que habían llegado el 7 de marzo de 1433. La propuesta se dio a conocer al concilio el 5 de junio y la respuesta negativa en su conjunto se tuvo el 16 de junio, mediante la carta sinodal *Speravit*.

Por lo demás, las discusiones del verano de 1433 se centraron en la cuestión de si debía proseguir o no el proceso contra Eugenio. Aunque en la sesión XII (13 de julio de 1433) se aprobó un primer decreto de reforma sobre la elección de obispos y prelados, sin embargo toda la credibilidad del proceso de decisiones conciliares dependió de la cuestión de si debía darse entonces el paso sucesivo contra Eugenio, emitiendo la «citación». Esta «citación» se pronunció en esta sesión, a pesar de la llegada a Basilea, en el último momento y en medio de una gran dramaticidad, de una embajada imperial, que intentó una vez más retrasar este procedimiento. Pero sólo se consiguió retrasarlo en la sesión XIII (11 de septiembre), cuando, junto con la acusación de «contumacia», se decidió un plazo de treinta días (cf. MC II, 441s). Vemos cómo con la llegada de la figura política central, el emperador Segismundo, se había llegado a un pequeño compromiso, que habría podido impedir un desarrollo más nefasto.

La llegada del emperador el día 11 de octubre de 1433, es decir, precisamente el día en que expiraba el plazo de treinta días, cambió por completo las relaciones de fuerza en el concilio. Aunque no estaban dispuestos a ceder más, el emperador obtuvo un nuevo retraso, que se decidió luego en la sesión XIV (7 de noviembre del 1433)[12].

Ya poco tiempo después, en la sesión XV (26 noviembre 1433), se dio uno de los más importantes decretos de reforma sobre la institución sinodal. Sin embargo, la cuestión

11. Cf. J. Wohlmuth, *Verständigung in der Kirche*, 63s.
12. *Ibid.*, 69-72.

de la reforma corrió el peligro de verse oscurecida por los problemas urgentes de la atribución de la competencia para tomar decisiones.

A partir del verano de 1433 Cesarini intentó, a través de la intervención del emperador, convencer al papa Eugenio IV para que cediera[13]. El conflicto con Roma no debía desembocar en un nuevo cisma. Eugenio IV acogió la propuesta de mediación, pero con la bula *Dudum sacram* del 10 de agosto de 1433 no aceptó comprometerse con la fórmula propuesta por el concilio «decernimus et declaramus», que habría equivalido a un reconocimiento jurídico del concilio. Cesarini, por su parte, prometió al papa defender ante el concilio la aceptación de la bula, si él se decidía a revisar el texto renunciando a la fórmula «volumus et contentamur».

Después de la llegada del emperador, el resto del año 1433 estuvo caracterizado totalmente por las discusiones sobre la aceptación o el rechazo de la fórmula «decernimus et declaramus». Finalmente, el 5 de febrero de 1434 (sesión XVI), el concilio aceptó la bula de Eugenio IV, que éste había presentado en la forma que deseaba el concilio[14]. Es verdad que con la sesión XVI no había dado resultados satisfactorios todavía este acuerdo del papa con el concilio; en efecto, faltaba aún la aceptación de los presidentes pontificios del concilio. Sin la intervención decisiva del emperador no se habría celebrado probablemente la sesión más grande del concilio (sesión XVII, del 26 de abril de 1434), en la que finalmente el concilio aceptó a los presidentes papales. Sobre el fondo de las discusiones se vislumbraban los graves problemas hermenéuticos de la recepción de Constanza (es decir, el problema de si este concilio podía recibirse sólo con la condición de que estuviese de acuerdo con la tradición católica)[15]. Desde este punto de vista no era de extrañar que la recepción del decreto de Constanza de la sesión V *Haec sancta*, después de que ocuparan su cargo los presidentes papales (el cardenal Nicolás Albergati di Santa Croce, el arzobispo de Taranto Pedro de Padua y el abad Ludovico de Santa Justina de Padua), fuera sancionada formalmente en la sesión XVIII (26 de junio de 1434)[16]. El contenido del texto se resumía entonces brevemente de este modo: en Constanza se había discutido de una doctrina de la «autoridad *(auctoritas)* de la Iglesia católica», a la que todos deberían someterse; la renovación de las decisiones conciliares por parte de todo concilio posterior sería una buena forma de seguir esa costumbre (COD 477).

Así, después de gastar mucho tiempo y energía, el concilio logró hacer que el papa cediese. En la primera fase del concilio, las coyunturas políticas fueron una ayuda no marginal. El concilio, cuya aportación al establecimiento de la paz fue ciertamente notable[17], logró una vez más contribuir a la paz interna dentro de la Iglesia. Sólo ahora, en la sesión XVII, después de la cual el concilio entró en una nueva fase, fue aprobado oficialmente el reglamento conciliar, que de hecho llevaba ya mucho tiempo en vigor. Volveré más tarde sobre este punto.

13 Cf W Kramer, *Konsens und Rezeption*, 137-139, G Christianson, *Cesarini*, 99-112

14 Según W Kramer, no fue tanto la precaria situacion política del papa lo que le obligó a ceder, sino la persuasiva argumentacion que sostuvo Cesarini, junto con todo el concilio (p 143) K A Fink se expresa en este sentido de manera más esceptica Los desórdenes en el estado de la Iglesia habrian movido al papa a ceder, y muchos príncipes le aconsejaron la condescendencia y el compromiso (MHI, 737)

15 Cf. J Helmrath, *Das Basler Konzil* 466-468, J Wohlmuth, *Verstandigung in der Kirche*, 75-82, en particular la nota 103

16 P Lazarus, *Das Basler Konzil*, 93s

17 Cf Hoofdstuk

2. *De la sesión XIX (7 de septiembre de 1434) a la sesión XXV (7 de mayo de 1437)*

El concilio llevaba ya tres años reunido. ¿Qué ocurrirá en los tres años sucesivos? ¿estallarán nuevos conflictos? ¿seguirá adelante la reforma? ¿se llegará a la unión con los griegos? Aunque Cesarini desde el principio considera más importante el problema bohemio que la unión con los griegos, según Juan de Segovia uno de los objetivos del concilio, desde sus comienzos, fue el de conducir a los griegos a la unidad y llegar a una reconciliación con ellos. Así, al comenzar a hablar de la sesión XIX como cronista del concilio, nos habla de los esfuerzos que había hecho el concilio hasta aquel momento por la solución de este problema: la embajada conciliar a Constantinopla en enero de 1433 y la llegada de los primeros griegos a Basilea el 12 de julio de 1434 (MC II, 745-752).

Durante la preparación de la sesión XIX, que tuvo lugar el 7 de septiembre de 1434 y en la que se concluyó una especie de tratado con los griegos acerca del lugar donde encontrarse, habían surgido notables discusiones que no hacían presagiar nada bueno. Ahora, en el texto aprobado en la sesión XIX, se propuso Basilea, diversas ciudades italianas, Budapest, Viena, o bien una ciudad de Saboya. El concilio —así se argumentaba—, según las disposiciones del *Frequens* puede trasladarse a otra sede, y si al emperador griego no le parece bien Basilea, se puede pensar en alguna de las otras ciudades propuestas. Se asegura a los griegos que en el sínodo universal se les reservará un trato conciliador y libre; el concilio pide la presencia del emperador griego y del patriarca de Constantinopla: en definitiva, un texto muy sugestivo de invitación a los griegos (COD 478.482). Las negociaciones sobre la unión con los griegos siguieron acompañando al concilio y lo llevaron a su crisis más profunda (sesión XXV).

Por lo demás, la fase en que entró el concilio con la sesión XIX podría definirse como el periodo más fructuoso de la obra conciliar en orden a la reforma. Este periodo duró apenas un año. De todas formas, el primer resultado, presentado ya como un texto ulterior aprobado en la sesión XIX, no deja de horrorizar al lector moderno. Efectivamente, en ese texto se tiene una de las pocas declaraciones oficiales de la Iglesia católica sobre su relación con los judíos. La preparación de este decreto estaba ya en curso desde mayo de 1434 (cf. CB II, 89.24). Como se deduce de la exposición de Segovia, hasta el momento de la redacción final jugaron un papel importante sobre todo los problemas sociales. Así, por ejemplo, se preguntaba: ¿pueden los judíos bautizados conservar sus posesiones? O bien, ¿pueden los príncipes enriquecese con ellos? Si se niega a los príncipes la confiscación de los bienes que pertenecen a los judíos, ¿darán su aprobación a este texto? ¿cómo portarse con los judíos no convertidos? ¿cuál es su situación social?[18].

De suyo, el decreto de la sesión XIX representa ante todo la decisión de organizar la misión entre los judíos, poniendo en la misma categoría a los judíos que a los otros infieles (se pensaba probablemente sobre todo en los musulmanes). Todos ellos tienen que llegar al conocimiento de la verdad. En las diócesis hay que preparar predicadores que obliguen con sanciones económicas a todos los infieles adultos a escucharles. Por lo demás, las relaciones entre ellos y los predicadores y demás cristianos tienen que ser solícitas y amigables. Los predicadores, según lo que había establecido el concilio de Vienne, estaban obligados a aprender las lenguas respectivas. el hebreo, el árabe, el griego y el caldeo[19].

18 Cf MC II, 750, J Wohlmuth, *Verstandigung ın der Kırche* 84

19 De estas cuatro lenguas en Vienne no se había mencionado aun el griego, sólo las otras tres No se podrá concluir de aquí que los griegos sean contados entre los infieles Pero quizas se piense ya en la unión con los griegos El «caldeo» quizás deba interpretarse como «arameo», y se refiere al arameo de las Escrituras bíblicas y de la literatura judeo-rabínica (Cf K F Kramer, *Chaldaer,* en LThK II, 101-104)

Pero para la vida cotidiana se ordena un severo *apartheid*. Se prescriben a los infieles vestidos diferentes. En donde sea posible, habrá que construir un gueto, para que el contacto con los cristianos no se haga demasiado intenso. Se les prohíbe a los judíos el trabajo en los domingos y días de fiesta (COD 483s).

La segunda parte del decreto se refiere a los convertidos. No se les debe quitar nada de su patrimonio, a no ser que se pueda demostrar que lo poseen injustamente. Se prohíbe a todos los órganos eclesiásticos y temporales especular con los bienes de los recién bautizados. Estos deben gozar, por el contrario, de la asistencia de los cristianos. Hay que evitar todo lo posible el contacto entre los recién convertidos y los antiguos compañeros de fe; los obispados deberán tener mucho cuidado de que se celebren matrimonios solamente entre cristianos. Los nuevos bautizados no tienen que celebrar el sábado y en todos los aspectos deben seguir el estilo de vida cristiano. La Inquisición tiene que vigilarlos de manera especial y castigar duramente a los que se aparten de la doctrina católica, haciendo intervenir al brazo secular en caso necesario. Los que vuelvan a su fe original deberán ser tratados como pérfidos herejes y perderán todos sus privilegios.

¿Este decreto de la sesión XIX debe considerarse ya como un «decreto de reforma»? A los ojos del concilio, probablemente sí; desde el punto de vista de nuestros días, después de todas las experiencias de los siglos sucesivos, se puede interpretar este texto tan sólo tomando claramente distancias de su contenido[20].

Por lo que se refiere a la obra de reforma del concilio, sobre todo en esta fase, ésta ha de considerarse, según Fink, como «el resultado más auténtico e importante del sínodo»[21]. Una comisión para la reforma, compuesta de 24 miembros, estuvo trabajando silenciosamente desde el comienzo del concilio recogiendo los 18 artículos no tratados de las peticiones de Constanza.

Con excepción de la sesión XXII (15 de octubre de 1435), que trató de un problema dogmático específico (la condenación de Agustín de Roma), el periodo desde la sesión XX (22 de enero de 1435) a la sesión XXIII (26 de marzo de 1436) constituye el verdadero periodo de la reforma[22].

Se recogieron prácticamente todas las cuestiones candentes de los proyectos de reforma de Constanza que habían quedado sobre el tapete: desde el problema del concubinato, pasando por el de las annatas (sesión XXI del 9 de junio de 1435) hasta un decreto más preciso sobre la elección del papa. La preparación de la sesión XXI puede documentarse por el amplio material, sobre todo en lo que se refiere a los debates de mayo-junio de 1434 (cf. MC II, 676-699). Efectivamente, en la sesión XXI se tomó una decisión

20 He presentado el texto de forma un tanto extensa, porque ya aquí se revela con toda claridad el lado negativo de la reivindicación de verdad que avanzó el concilio. Aunque existen todavía hoy, incluso después de Auschwitz, formas de *apartheid* en casi todas las sociedades del este y del oeste, del norte y del sur, en ningún caso pueden justificarse dentro de un horizonte cristiano, en cuanto que la dignidad humana y el derecho a la libertad de religión debe preceder y dar su fundamento también al anuncio de la verdad cristiana. Precisamente en este punto se muestra con toda evidencia, a mi entender, que las reivindicaciones de verdad se conjugan con la intolerancia cuando una presunción de verdad quiere imponerse a traves del poder de la mayoría, sin consideración alguna por las consecuencias que sufre la minoría. Volveré de nuevo sobre este problema en el contexto de las *tres veritates*.

21 K. A. Fink, MHI, 740.

22 No podemos profundizar aquí en aquel capítulo de la historia de la teología que se discutió en la sesión XXII. J. Helmrath titula significativamente el capítulo sobre la condenación de Agustín Favaroni (1360-1443): «Una lucha en torno a Agustín». Favaroni fue sospechoso de seguir la herejía husita. Como muestra el texto de la sesión, estaban en juego problemas de la recepción de san Agustín, en donde la intensidad de la unión mística entre Cristo y la Iglesia, la doctrina de la predestinación y la cristología entran en conflicto con la teología de cuño tomista. De todas formas, el juicio sobre Agustín Favaroni se manifiesta en el texto con bastante benignidad (cf. J. Helmrath, *Das Basler Konzil*, 394-403, que remite al trabajo editorial y teológico de W. Eckermann).

fundamental: se prohibió cobrar dinero, tanto por los beneficios concedidos por la curia como por los concedidos por los ordinarios. Al obrar así, el concilio pronunciaba la palabra final sobre la política medieval de financiación, asestando también así un duro golpe a la curia. Se conmina además con graves penas contra la simonía (cf. COD 488s). Cesarini, con una correcta valoración de la voluntad de alemanes y franceses, trabajó con gran decisión por esta solución radical[23]. Juan de Segovia considera como un don particular del Espíritu el hecho de que con las decisiones de la sesión XXI se concluyen los esfuerzos de varios años de concilio por la reforma (MC II, 797).

Pero también encierra una importancia notable todo lo que se establece en la sesión XXIII sobre la elección del papa y sobre los cardenales. El concilio recoge con cautela todo lo que se había dicho ya en Constanza y lo que se había pedido repetidas veces desde entonces. A pesar de las muchas rémoras, la elección del papa se confió al colegio de cardenales que en el futuro tenía que contar con veinticuatro miembros, dotados todos ellos de una buena instrucción jurídica y teológica. En particular, al papa recién elegido se le habrá de exigir una *professio,* en la que se comprometa a reconocer todo lo que está fijado, no sólo en los concilios celebrados hasta entonces, sino también en Constanza y Basilea. Se intima de manera especial la celebración regular de los concilios (COD 495)[24].

A pesar de todo ello, después de haber tomado estas decisiones importantes para la reforma, el concilio empezó a entrar en la grave crisis del año 1437. Después de la sesión XXIV del 14 de abril de 1436, donde se habló una vez más de la unión con los griegos y de su financiación, no se celebró ninguna sesión durante un año entero. Eugenio IV, cuya situación política iba mejorando lentamente, ya en el contexto de la sesión XXIII intentó, con el envío de una embajada, hacer que se retirara la deliberación sobre las annatas e impulsar al concilio a que renunciase a promulgar una indulgencia para financiar la unión con los griegos. Independientemente de las iniciativas del concilio, en torno al pontífice se tenía desde hacía tiempo la intención de renunciar por completo a un concilio de unión con los griegos en occidente para realizar la unión con ellos mediante una delegación en la misma Constantinopla. Pero los griegos intentaban una obra auténticamente ecuménica de unificación. En la sesión XXIV el concilio afirmó también que deseaba trabajar por un «concilio ecuménico» con los griegos[25].

Se organizó entonces la financiación del concilio desde Basilea promulgando una indulgencia, sin la colaboración del papa, de forma que se pudiera llegar a un concilio de unión en occidente. Pero la discusión del problema sobre dónde y bajo la dirección de quién tenía que celebrarse no acababa de encontrar solución.

Ya once meses antes de la sesión XXIV, concretamente el 14 de mayo de 1435, el concilio había enviado por su parte a Constantinopla una embajada de tres personas (Juan de Ragusa, Simón Freron y Heinrich Menger). Esta embajada no había nacido bajo buenos auspicios. En efecto, entre sus acompañantes iba también el legado papal, que intentó convencer a los griegos de que se adhirieran a un concilio papal. Menger tuvo que volver a Basilea para obtener ulteriores concesiones (hechas efectivamente en la sesión XXIV). El tercer embajador del concilio murió de peste en julio de 1436. Un mensajero del concilio que se había embarcado en las naves del papa para Constantinopla,

23 Cf K A Fink, MHI, 741

24 El hecho de que aquí los concilios de Constanza y Basilea se inserten en la *professio* del papa recién elegido constituye una forma de recepcion de los dos concilios que no hay que infravalorar y que muestra tambien cómo la carga mayor tiene que basarse constitucionalmente en los concilios La elección de los cardenales debe hacerse sólo con un voto colegial por escrito (COD 501)

25 La distincion entre «concilio universal» y «concilio ecuménico» era perfectamente consciente Un concilio sólo podia ser ecumenico si participaba tambien en el la cristiandad de oriente

apenas descubierto, fue arrojado al mar (MC II, 39). De esta forma Juan de Ragusa se quedó solo en Constantinopla, y se enteró de las concesiones hechas por el concilio a los griegos en la sesión XXIV tan sólo el 6 de septiembre. En mayo de 1437 debería haber llegado la flota conciliar enviada a recoger a los griegos. También expiró este plazo[26]. Juan de Ragusa no tenía ninguna idea de lo que entretanto había sucedido en Basilea[27].

¿Y qué había sucedido? El largo periodo de pausa, que había durado más de un año, entre la sesión XXIV y la XXV (14 de abril de 1436-7 de mayo de 1437) no había sido casual. Según Juan de Ragusa las discordias entre el concilio y Eugenio IV comenzaron el día en que los presidentes papales pidieron un lugar adecuado para el concilio de unión. Presuponiendo que Basilea habría seguido al papa, aseguraron su benevolencia al concilio (MC II, 858-861). Así pues, ya antes de la sesión XXIV iba cundiendo la desconfianza. La cuestión de la indulgencia se convirtió entonces en una cuestión de prestigio para el concilio, porque con el dinero tenía miedo de perder también la causa de la unión con los griegos. Los presidentes papales no tuvieron ya ánimos para apoyar las decisiones de la sesión XXIV, de manera que Cesarini se quedó solo[28].

La tensión de la sesión XXV fue anunciándose gradualmente desde el otoño de 1436. Muy pronto los frentes se endurecieron tanto que una propuesta de compromiso hecha por Cesarini (es decir, fijar un sitio que permitiese la participación del papa y el asentimiento de los griegos) no logró encontrar ningún apoyo (MC II, 917s). En un largo proceso de decisión se configuró una mayoría de dos tercios favorable, como lugar del concilio, a Basilea, a Aviñón o a alguna ciudad de Saboya (CB IV, 347). Una vez más se planteó la cuestión de si esta decisión de la mayoría podía realizarse también políticamente. Una votación del 5 de diciembre de 1436, en contra de lo que se esperaba, produjo una clara mayoría de dos tercios para la secuencia mencionada de ciudades. Ha llegado hasta nosotros el protocolo de aquella memorable votación (CB IV, 348-358). Pero resultó que, a pesar de esta inequívoca decisión mayoritaria, no habían desaparecido las dudas por completo, sobre todo en Cesarini. Así se llegó a la otra sesión XXV, más memorable todavía, del 7 de mayo de 1437, en la que se dio finalmente lectura a dos textos: la decisión de la mayoría y el voto de la minoría. Este era el resultado de una perfecta separación y división del concilio, algo que Juan de Segovia juzgó como un suceso sin precedentes en la historia de los concilios[29]. Cuando se descubrió luego que había sido borrado el sello conciliar, con el que se había sellado el voto de la minoría, y cuando además fue disminuyendo cada vez más el apoyo político al concilio, Basilea llegó a su crisis más profunda, de cuya gravedad ni siquiera quiso o supo darse cuenta[30].

26 Cf W Kramer, *Konsens und Rezeption* 193s

27 En la narración de los acontecimientos de J Gill, *Konstanz und Basel-Florenz*, 185-195, se pueden palpar sus reservas frente al concilio de Basilea Insinua que la voz de los cocineros en Basilea se ponia en el mismo plano que la de los obispos (como se lee en una carta del embajador papal Traversari, citada en p 192), así no se puede hacer justicia a la dramaticidad y la seriedad de su desarrollo

28 Cf J Wohlmuth, *Verstandigung in der Kirche*, 89-92

29 MC II, 960, J Wohlmuth, *Verstandigung in der Kirche*, 92-102

30 Traslademonos de nuevo a Constantinopla junto a Juan de Ragusa Cuando el 3 de septiembre de 1437 llego finalmente a Constantinopla una flota que se presentó como embajada del papa y del concilio, él como representante de Basilea estaba totalmente a oscuras en lo relativo a los sucesos acaecidos alli Su desconfianza fue hábilmente desmontada por la embajada papal Por eso, presumiendo que trabajaba por orden del concilio y utilizando los dineros de este, tuvo interes en pagar la travesía Sólo el 3 de octubre de 1437 llego a saber que se habían burlado de el En efecto, aquel dia llegaron a Constantinopla las naves de la mayoria conciliar para llevar a los griegos a Aviñón, en conformidad con la decisión mayoritaria En presencia de los griegos surgieron terribles discusiones entre las dos embajadas Como se consideraba muy poderosa la influencia de Juan de Ragusa sobre el emperador griego y sobre el patriarca, intentaron matarlo, pero sin conseguirlo (cf W Kramer, *Konsens und Rezeption*, 194s) Sin embargo, los griegos, al final, se embarcaron en las naves del papa

Hasta hoy, con la sesión XXV termina la recepción católica del concilio de Basilea, que hay que respetar, sobre todo porque la evolución sucesiva demuestra que el concilio de Basilea fue cayendo cada vez más en posturas marginales. Sin embargo, sigue siendo problemático el fracaso de un concilio por no haber sido observada una clara decisión de la mayoría. El significado de esta falta de respeto estaba muy presente en la conciencia de aquel siglo. Justamente, en la apología posterior de la sesión XXV, se dice repetidas veces que sólo en casos sumamente limitados la minoría *(minor pars),* como «parte más sana» *(sanior pars),* podía obtener la preferencia respecto a una mayoría, sobre todo si es cualificada. De lo contrario, una comunidad no podría existir largo tiempo, como demuestra la experiencia que se ha ido acumulando hasta hoy con el estado de derecho. Por otro lado, en este proceso de decisión no se le podrá imputar ni a la mayoría ni a la minoría del concilio una mala voluntad, simplemente hablando. Por eso propongo no aislar por meras razones de forma jurídica el trabajo posterior del concilio de la historia conciliar. La superación de este conflicto en cuanto tal pertenece a la historia de la Iglesia de aquel siglo: no importa si personalmente se toma partido por la mayoría o por la minoría, sobre la base de determinadas reflexiones teológicas. La recepción católica oficial hizo suya la posición de la minoría y su aprobación por parte del papa, sin reflexionar bastante sobre qué es lo que significa esto desde el punto de vista de la historia constitucional de la Iglesia. En este punto, según creo, una historia actual de los dogmas tiene que aceptar la lección del historiador sobre el hecho de que Basilea no representaba simplemente el periodo final del conciliarismo, sino más bien su cima, como subraya varias veces Helmrath en sus análisis[31].

3. *De la sesión XXVI (7 de mayo de 1437) al final del concilio en Lausana (25 de abril de 1449)*

Después de esta breve reflexión vuelvo al curso de los acontecimientos. Ya en la sesión XXVI del 31 de julio de 1437 se emanó el *monitorium* contra el papa, en el que se invitaba a Eugenio a actuar de acuerdo con el concilio y a dejar de tratarlo según su propio albedrío (MC II, 1009-1013). La sesión XXVII, al mencionar las reglas para el nombramiento de los cardenales, apela de nuevo a Constanza. El número de veinticuatro personas, la cualificación y la composición internacional del colegio de cardenales, así como la elección por escrito, se recuerda una vez más con vistas a aquella circunstancia

Pues bien, al lado de Basilea surgirá un segundo concilio Cesarini, el presidente de Basilea, es casi seguro que no tuvo conocimiento de la llegada de los griegos a Italia, hasta el momento en que (junto con otros) dejó Basilea Ya el 21 de marzo de 1438 se postró a los pies de Eugenio IV en Ferrara (cf G Christianson, Cesarini, 169-181)

31 En resumen, no modifico mi valoracion anterior de este concilio Hoy seguramente cambiaría el título en *Verstandigung und Konflikt* (Comprensión y conflicto), aludiendo al hecho de que ciertos conflictos, a pesar de la buena voluntad, incluso en la Iglesia, no pueden evitarse cuando no se trata sólo de intereses, sino también del orden jurídico y constitucional de la comunidad eclesial, que exige basarse en la Biblia y en la historia de la teología Se necesita una atención especial para ver hasta qué punto en un conflicto constitucional, limitado institucionalmente, están también en juego los intereses de las partes en discusión, incluso dentro del ámbito eclesial, las acciones no serán totalmente desinteresadas, como desgraciadamente mostró la estrategia del papa antes de la escisión Y la historia posterior de Basilea hace plantear la pregunta de si el concilio actuo de una manera políticamente inteligente cuando, después de la sesión XXV, pensó de pronto nuevamente en la destitución de Eugenio IV El concilio, como se verá, se revelo ya demasiado impotente para realizarla Pero aquí se ve que la factibilidad política de ciertas decisiones conciliares ante emperadores, reyes y príncipes es también decisiva, y no por último, para su recepción católica el concilio, por amor a la causa, debería haberse preocupado también de esto

concreta (o sea, los nombramientos papales que se habían hecho). Un nuevo decreto de esta sesión declara la invalidez del voto de la minoría, sellado de forma incorrecta. Se protege a Aviñón de las prevaricaciones del papa y se la pone bajo la tutela especial del concilio (MC II, 1021-1026).

Después de esta sesión volvieron a precipitarse los acontecimientos. El 18 de septiembre de 1437 Eugenio IV disolvió el concilio. Fue el periodo en que el emperador le pidió con insistencia al concilio que retrasase el proceso contra el papa, para intentar antes cubrirse políticamente las espaldas. Pero el concilio no quiso ya oír hablar de aquello. Cuando el 29 de septiembre se conoció en Basilea la disolución, era demasiado tarde. Como respuesta del concilio, ya el 1 de octubre de 1437, en la sesión XXVIII, se pronunció contra Eugenio IV la acusación de «contumacia» (MC II, 1028-1032). Sólo unos días más tarde, el 12 de octubre, se declaró en la sesión XXIX que no era válida esa disolución del concilio (MC II, 1043-1048).

No carece de cierto carácter trágico el hecho de que precisamente en esta fase inicial del segundo proceso contra Eugenio IV llegó a Basilea la última delegación de los bohemios, poniendo así fin a una «historia de acontecimientos» que había durado casi diez años. La delegación estuvo en Basilea desde el 18 de agosto hasta el 29 de noviembre de 1437, pudiendo observar así de cerca lo que ocurría durante este periodo[32]. Juan de Segovia narra de forma muy detallada esta última fase de las negociaciones, ya que se ocupó personalmente de ellas. En el orden del día estaba entonces la cuestión del cáliz, que concluyó luego en la sesión XXX, poco antes de navidad (23 de diciembre de 1437). Estaban en discusión problemas hermenéuticos de gran interés, que se referían a la relación entre el origen y el desarrollo concreto posterior. Además el concilio, como indica Cesarini en la última fase de su colaboración, estaba bajo presión, porque tenía que obtener algún éxito a la fuerza.

El texto que presenta las decisiones de la sesión XXX es muy breve. En el lado negativo se dice que no se puede afirmar que haya que conceder a los laicos el cáliz «ex praecepto domini», pero que tampoco puede decirse que se les prohíba «ex praecepto divino». Por consiguiente, le corresponde a la Iglesia establecer el reglamento. Lo único importante es que en la celebración tanto «sub una» como «sub utraque» se tenga fe en la presencia del «integer totus Christus» en cada una de las dos especies (MC II, 1112). Yendo más allá de todo esto, en una carta se les consiente el cáliz a los bohemios[33].

El final de 1437 estuvo marcado no sólo por la muerte del emperador Segismundo († 9 de diciembre), sino también por las últimas apariciones en Basilea de Cesarini, que había presidido el concilio durante varios años. Si el papa, en su carta de disolución, había concedido expresamente a Cesarini que pudiera llevar a término las negociaciones con los bohemios, ahora éste invitó por última vez al concilio a ceder, por amor a la unión con los griegos, y a renunciar al proceso contra Eugenio. Esta invitación no obtuvo resultado.

Con la apertura del concilio pontificio el 8 de enero de 1438 la situación de Basilea se fue haciendo más precaria, creciendo cada vez más su dependencia del beneplácito de las fuerzas políticas. Evidentemente, una vez eliminada la figura central del emperador, llegó la hora de los príncipes. Pero éstos desaconsejaron decididamente un proceso contra el papa; el concilio se negó a atender a sus razones, como explicó en la carta *Audivit* del 17 de enero de 1438 (MC III, 16-18). Ya el 24 de enero de 1438 se dio un paso más en

32 Cf J Helmrath, *Das Basler Konzil*, 359

33 Cf J Wohlmuth, *Verstandigung in der Kirche*, 106s No es este el lugar para profundizar en los detalles de las negociaciones con los bohemios J Helmrath, *Das Basler Konzil*, 351 372, ofrece una buena panorámica del estado actual de las investigaciones Es de lamentar el hecho de que sólo los sangrientos conflictos en Bohemia allanasen el camino hacia una concordia que no había sido emprendida por Constanza

el proceso contra Eugenio: la suspensión (MC III, 21-30; cf. *Ibid.*, los dos decretos de reforma).

No llega a darse una primera confrontación en forma escrita con el concilio de Ferrara, que ya había empezado, hasta la XXXII sesión del 24 de marzo de 1438. Con la referencia a la *Haec sancta* de la seción V de Constanza y las propias decisiones, como también a algunos pasajes del nuevo testamento (Mt 18, 17.19), y con no pocas amonestaciones sobre un dominio arbitrario del papa, los tonos se fueron haciendo cada vez más ásperos y clamorosos (MC III, 75-82).

Había pasado casi un año, un año que había visto muchas negociaciones políticas sobre los pros y los contras de un traslado del concilio; así los reyes de Francia y de Alemania se fueron convenciendo poco a poco de que había que favorecer un «tercer concilio», mientras que los príncipes se atrincheraron en la neutralidad y Eugenio IV reforzó su ofensiva contra Basilea[34]; sin embargo, el concilio llegó sólo entonces, en la sesión XXXIII del 16 de mayo de 1439, a su culmen dogmático, dando a luz las famosas *tres veritates*. Una vez más también esta sesión había estado precedida por una dura e interesante lucha, que manifestó cómo cada uno de los padres conciliares estaba impulsado por sus propios intereses políticos y sus convicciones teológicas. Con el problema del derecho al voto, que surgió de nuevo en esta ocasión, se vio en crisis todo el procedimiento conciliar. El obispo de Arles, que había sucedido a Cesarini como presidente del concilio, insistió en el proceso de formación de las opiniones y de votación que se había seguido hasta entonces.

Así se luchó por la formulación de la decisión fundamental de la sesión XXXIII. Después de un largo tira y afloja se llegó a un compromiso según el cual habrían de aprobarse las *tres veritates* sin citar el nombre de Eugenio IV. Este compromiso estuvo acompañado de la exhortación dirigida a los príncipes para que no se erigieran en jueces del concilio[35].

¿Cómo se presentan entonces las famosas «tres verdades» del concilio? Si tenemos ante la vista el camino recorrido desde Constanza hasta ahora, no nos sorprenderá su contenido:

1. Es verdad católica que el concilio universal, como representación de la Iglesia universal, es superior a todos, incluso al papa.
2. Es verdad católica que el papa por su propia autoridad no puede trasladar ni disolver sin su consentimiento un concilio en acto.
3. El que se opone obstinadamente a estas dos verdades, es hereje (MC III, 278).

No cabe duda de que aquí el conciliarismo llega a su vértice dogmático, cuya fuerza se nutre sobre todo de la recepción de Constanza. Aquí se toma partido sin equívocos por Constanza y se adopta una decisión, en nombre de un concilio dotado de una fuerza conferida directamente por Cristo y precisamente en virtud de esta fuerza. Y es además la falta de mención del nombre de Eugenio lo que atribuye a esta decisión, en su brevedad, un carácter todavía más fundamental[36].

Posteriormente, se luchará en casi todos los niveles por hacer reconocer estas *tres veritates* por todas las fuerzas políticas responsables e incluso por el papa. La tesis de

34. Cf. A. Black, *Monarchy and Community*, 90-96.
35. Cf. J. Wohlmuth, *Verständigung in der Kirche*, 112-115.
36. En el contexto inmediato de la formulación de las *tres veritates* Basilea cita también un extracto de la sesión V de Constanza. Una cuidadosa confrontación sinóptica con el texto de la misma sesión V demostraría que el texto de Basilea intenta trascender las circunstancias concretas de Constanza (la omisión de «haec sancta synodus», «ipsa», «dicti» con «schismatis» y «dictae» con «ecclesiae»).

la relación inmediata con Cristo y de la «concepción» por parte del Espíritu santo (como se puede decir también significativamente), que figura en los textos aprobados por unanimidad, hizo difícil en el periodo siguiente para el concilio ir en contra de los deseos de los príncipes[37]. Se llegó a la destitución de Eugenio IV en la sesión XXXIV del 25 de junio de 1439 (MC III, 325-327). Pocos días después, el 6 de julio, se decidió en Florencia la unión con los griegos con el *Laetentur coeli*.

Sólo entonces tuvo que luchar también seriamente el concilio por su propia estabilidad. Había que hacer los primeros preparativos para una elección papal (sesión XXXV del 10 de julio de 1439). Mientras que el concilio de Basilea, al tomar nota de la unión lograda en Florencia con los griegos, había conseguido mantener todavía cierta serenidad, el decreto de condenación de Basilea pronunciado por el concilio papal el 4 de septiembre de 1439 *(Moyses)* puso sumamente nerviosos a los padres de Basilea, aunque al principio se llegó a una respuesta solamente en forma de carta sinodal el 7 de octubre *(Beatus Ieronymus)* (MC III, 386-396).

Por eso mismo parece más sorprendente el hecho de que la sesión XXXVI (17 de septiembre 1439) encontrase la calma suficiente para dedicarse en el decreto *Elucidantibus* a un problema mariológico, a saber, la doctrina de la «immaculata conceptio» de María, tomando aquí una decisión entre dos escuelas opuestas —los dominicos «maculistas» y los franciscanos «inmaculistas»—, que habría de tener extraordinarias repercusiones en la historia.

El propio texto no esconde el hecho de que hasta entonces se habían contrapuesto dos corrientes. Pero la doctrina según la cual María había sido preservada del pecado original por un acto de gracia preveniente y único se revela ahora —leemos allí— como la doctrina católica de acuerdo con la celebración de la liturgia tal como se había hecho tradicionalmente, con la razón teológica y con las sagradas Escrituras; esta doctrina debe ser reconocida por todos en adelante. El día 8 de diciembre fue confirmado como fiesta (MC III, 364s)[38].

Tras este notable *intermezzo* en relación con la doctrina, la sesión XXXVII (24 de octubre de 1439) regula algunos detalles de la elección papal relativos al procedimiento de elección y al juramento (MC III, 409-415). Además, el concilio se vio agitado por la cuestión de si había que proceder contra la invectiva florentina *Moyses* con todo el peso del concilio, sacando un texto solemne de respuesta. El mismo Juan de Segovia llegó a aconsejar lo contrario, a fin de no hacer definitiva la ruptura (MC III, 398). Pero las reservas no lograron imponerse. La sesión XXXVIII (30 de octubre de 1439) dio una réplica que no deja nada que desear en cuanto a claridad. Nuevamente salieron a relucir todas las decisiones de Constanza y Basilea tomadas hasta entonces (MC III, 418-421). En aquella misma sesión fueron confirmados por el concilio los designados para la elección del papa (MC III, 423-425). Pocos días antes de esta sesión, el 27 de octubre de 1439, murió el rey Alberto II, después de un breve reinado. Una vez más se veía consolidada la posición de los príncipes.

La elección del nuevo papa se llevó a cabo el 5 de noviembre de 1439. El candidato era el príncipe viudo Amadeo VIII de Saboya, que tomó el nombre de Félix V. En una sesión especial, el 17 de noviembre, se procedió a la confirmación conciliar, después de haber dirigido a todos los organismos políticos una carta en la que se intentaba conseguir su reconocimiento. Como el papa recién elegido no estaba todavía presente en Basilea,

37 Cf J Wohlmuth, *Verstandigung in der Kirche*, 115-117

38 Cf J Helmrath, *Das Basler Konzil*, 383-394 dedica un análisis profundo a este tema Atinadamente observa que la proclamación de esta verdad por parte del concilio (aunque había sido preparada durante largos años) tenía también la intención de revalorar al concilio como lugar de proclamación doctrinal, superando el conflicto de competencias (cf especialmente p 387)

hubo que esperar a obtener su consentimiento. Cuando lo dio, el concilio, en la sesión XL del 26 de febrero de 1440, invitó al mundo entero a la obediencia (MC III, 465-469). No antes de seis meses después de su elección Félix V pudo entrar solemnemente en Basilea.

Como es natural, el concilio de Florencia rechazó resueltamente la elección del papa, de manera que, a su vez, el concilio de Basilea tuvo que reaccionar contra este rechazo en la sesión XLI (23 de julio de 1440). En la sesión sucesiva del 4 de agosto se intentó asegurar las bases económicas del papa conciliar. Se corrió entonces el riesgo de olvidar precisamente aquellas concesiones que se habían logrado arrebatar antes a Eugenio IV con todos los esfuerzos posibles (MC III, 498-502). A continuación pasó casi un año entero antes de que se celebrase la siguiente sesión, la número XLIII (1 de julio de 1441), en la que se introdujo la fiesta de la visitación de María (MC III, 959-961). Hasta la sesión penúltima en Basilea (9 de agosto de 1442) pasó otro año más. Se veía que las cosas no podían ir adelante. Pero de todas formas el concilio había tenido interés en dirigir una carta de saludo al nuevo rey Federico III. Este, en otoño de 1442, pasó cerca de la ciudad de Basilea y aprovechó la ocasión para tomar contacto con el concilio. Luchó por medio de duras negociaciones con los padres de Basilea para lograr un «concilium indubitatum». Tan sólo después de que Félix aceptara el compromiso de un traslado del concilio, el rey entró el 11 de noviembre en Basilea. Finalmente, en la última sesión de Basilea (15 de junio de 1448?) se decidió la realización de un nuevo concilio que habría de celebrarse en Lyon tres años más tarde. Pero el concilio de Basilea no quiso disolverse, aunque por precaución decidió trasladarse a Lausana, en el caso de que la ciudad de Basilea le negase su apoyo. Y esto es lo que ocurrió.

Probablemente, el concilio sabía muy bien las consecuencias que habría tenido un traslado en esta fase. Una vez desplazado, el concilio celebró todavía cinco sesiones, pero éstas en realidad no hicieron más que preparar el fin definitivo. De todas formas, la sesión III de Lausana había acogido la disponibilidad para la reconciliación incluso en el título del texto que se aprobó: «Beatae pacis aperta via Domino concedente» (Mansi 32, 60). Teniendo en cuenta con una mirada realista la situación política, Félix V presentó su dimisión el día 7 de abril de 1449, y esta decisión suya fue confirmada el 19 de abril de 1449 en la sesión IV. Por otra parte, Nicolás V, que había sucedido a Eugenio IV tras su muerte el 23 de febrero de 1447, se alegró de ver reconocidos sus derechos papales en el concilio.

Nicolás V, cuya carrera estaba relacionada con el concilio de Ferrera-Florencia, era finalmente el hombre que sabía establecer puentes y logró poner fin al cisma que se había creado. También fue él el que llevó a su cima, con el «concordato de Viena» (17 de febrero de 1448), la praxis de los concordatos con las diversas naciones, una praxis que ya había comenzado Constanza. Sin embargo, este concordato tenía ciertamente su propio valor por lo que se refiere a la reforma y a la autonomía de la Iglesia[39].

Al final, el concilio se disolvió por propia iniciativa en la sesión V de Lausana, el 25 de abril de 1449. Al hacerlo, no hacía más que escuchar los deseos de unidad y de paz difundidos por todas partes, pero subrayó por última vez que Jesucristo es la única cabeza de la Iglesia, añadiendo inmediatamente después que existe sólo un único «vicarius» que la preside *(praesideat)* (Mansi 35, 80). Así, una vez más, volvió a escucharse

39. Para el estado actual de las investigaciones sobre el concordato de Viena, cf. J. Helmrath, *Das Basler Konzil*, 314-322. El papel de Federico III en el concordato de Viena, que fue recibido sucesivamente por un número cada vez mayor de príncipes seculares y espirituales, se interpreta hoy también en el sentido de que el imperio se desvinculó de las cuestiones de la reforma de la Iglesia. En todo caso, volvió a florecer la institución de las «annatas» y beneficios; seguramente por este motivo perdió mucho la fuerza del movimiento conciliar de reforma.

el gran tema de la relación inmediata con Cristo, pero puesto de acuerdo esta vez con la «presidencia» papal. También en este punto final se manifiesta que el concilio de Basilea —más allá de la elevación de Félix V al solio pontificio— estaba convencido de que la Iglesia tiene necesidad de ese ministerio de la unidad. En este sentido el concilio de Basilea no puede realmente llamarse revolucionario.

Retrospectivamente, K. A. Fink llega al siguiente juicio sobre los dos concilios: «Visto históricamente, a mediados del siglo XV se produce el corte decisivo entre la edad media y la moderna. Roma impidió la reforma católica de aquel momento, y poco después, en cambio, tuvo que afrontar la reforma protestante»[40].

J. Helmrath, por el contrario, está convencido de que todavía ha de trazarse *ex novo* un «psicograma de la Iglesia alemana en los decenios entre 1450 y 1517», pero para ello es necesario hacer disponibles y poner en claro algunas fuentes importantes (*Das Basler Konzil,* 322).

Es preciso reconocerlo: exteriormente, el concilio de Basilea había perdido su causa. Pero ¿existe una herencia suya que sea menester destacar? En las páginas siguientes desearía señalar algunos puntos de vista, intentando, como conclusión, poner de relieve los principios-guía teológicos que llevan de Constanza a Basilea.

40 K A Fink, MHI, 752

3
Visión panorámica de las adquisiciones eclesiológicas de los dos concilios

El verdadero significado de los dos concilios, en el plano de la historia de los dogmas, está probablemente en aquel modo de entender la Iglesia que en la primera mitad del siglo XV se constituyó —como teoría— en la eclesiología y se tradujo —como reforma— en eclesiopraxis. Me gustaría destacar brevemente este punto, trazando las líneas que llevan de Constanza a Basilea. Comenzaré con una valoración de la obra de reforma y acabaré señalando las adquisiciones eclesiológicas en el plano de la historia de los dogmas.

1. *La obra conciliar de reforma*

De la primera sesión se deduce que uno de los objetivos declarados del concilio de Basilea es la reforma de la Iglesia «en la cabeza y en los miembros». Pero esta misma reforma pertenecía ya a los fines que se había impuesto el concilio de Constanza y necesitaba una decidida continuación. Ciertamente, la obra del concilio de Constanza se ha definido muchas veces como una «obra incompleta» en lo que se refiere a la reforma de la Iglesia, mientras que los resultados de reforma del concilio de Basilea se reconocen actualmente con menor vacilación[1].

No cabe duda de que el gran éxito, incluso para la reforma, del concilio de Constanza fue la anulación del cisma. Pero la reforma no debe reducirse a esto, de manera que tampoco el concilio de Basilea se dejó limitar al conflicto entre el papa y el concilio. La

1 Cf , para una orientación global y para el estado actual de las investigaciones, J Helmrath, *Das Basler Konzil*, 331-352 El trabajo fundamental, menos reciente, de Hubler sobre la reforma de Constanza debería completarse con el trabajo americano de Ph H Stump, *Reform in Head and Members* De especial interés para Basilea es R Zwolfer, *Die Reform der Kirchenverfassung* Más bibliografía en J Helmrath Una valoración de conjunto esceptico-negativa de la obra de reforma puede verse en W Brandmuller, *Causa reformationis*, especialmente p 61s Brandmuller señala como causa de la fallida realizacion de la reforma los esfuerzos que tuvo que sostener el concilio para superar el cisma, pero más todavia a una manera insuficiente de entender la Iglesia, que no supo oponer nada adecuado a los retos de Wyclif y de Hus Respecto al juicio de Brandmuller, Fink y (recientemente) H Stump atribuyen un valor mucho más elevado a la obra de reforma de Constanza

E Meuthen, aludiendo al trabajo de R Zwolfer, propone la tesis de que al final el concilio se rindió al sistema de las prebendas, pero al mismo tiempo es consciente de la dificultad que entrañaba la reforma, dado el sólido arraigo histórico-social de las estructuras que sostenían a los cargos eclesiásticos, por lo que hoy el juicio debería ser más precavido (*Das Basler Konzil in romisch-katolischer Sicht*, 399) También Lutero se expresó negativamente sobre la obra reformadora de Basilea (y de Constanza) Todo «habría sido todavía más grave» (*ymmer erger worden*) Cf H Schneider, *Das Basler Konzil*, 311 (con una cita del sermón de Lutero sobre las buenas obras)

reforma, sin embargo, en ambos concilios no fue una empresa fácil, ya que las partes que se enfrentaban dentro de ambos concilios a propósito de sus intenciones reformadoras particulares correspondían a grupos muy específicos (como destaca Stump de una forma convincente, a mi juicio para Constanza, y como indica también con cierta cautela Helmrath para Basilea). Sería demasiado unilateral dejar suponer que los dos concilios, sobre todo el de Basilea, cargasen con la tarea de reformar sólo al «caput ecclesiae», a Roma y a su curia.

Por eso mismo hace bien Helmrath en señalar el gran significado pastoral del decreto de reforma de Basilea sobre la institución sinodal de la sesión XV *(Das Basler Konzil,* 334s). En general, las múltiples propuestas de reforma de la sesión XXI tratan desde la ordenación litúrgica de las misas canonicales hasta la prohibición de las obras teatrales, de las fiestas burlescas y de los banquetes en las iglesias, por no hablar del decreto sobre las annatas, que afectaba al nervio central del «sistema tributario» eclesiástico interno. Esto se vio en el concilio más tarde, cuando de pronto fue necesario financiar también a la «corte» del papa recién elegido por el concilio. Ya R. Zwölfer definió el decreto sobre las annatas como el decreto más radical que salió de Basilea. Mientras que el concilio se había atrevido a poner su mano sobre un tema candente, tuvo que rendirse luego ante los abusos basados en el sistema total de las prebendas. «Se ve que el sistema de las prebendas no ofrecía ninguna alternativa»[2].

Ciertamente, en Constanza las propuestas de reforma fueron más extensas que su realización conciliar. Podríamos sentirnos entonces inclinados a hablar de una reforma hecha tan sólo sobre el papel. Pero no hay que olvidar que ya en Constanza se trabajó seriamente por la reforma[3]. Tres comisiones y algunos otros comités contribuyeron a ello. Desde agosto de 1415 hasta el verano de 1417 se reunió una primera comisión de reforma, formada por ocho miembros de cada una de las cuatro naciones y con tres cardenales. En la fase cargada de tensiones que precedió a la elección de Martín V, cuando surgió la lucha sobre la prioridad de la elección o de la reforma, se reunió una segunda comisión de reforma, compuesta por miembros de las cinco naciones que había entonces. Inmediatamente después de la elección, todavía en noviembre de 1417, nació la tercera comisión de reforma, formada por seis representantes de cada una de las cinco naciones y por seis cardenales[4]. Aunque los decretos de reforma de la sesión XLIII no correspondían del todo a las esperanzas, el decreto *Frequens,* discutido anteriormente, es un documento que sigue mereciendo hoy la atención[5].

No cabe duda de que los concilios, con su obra reformadora realizada en Constanza y en Basilea, intentaban eliminar las perturbaciones del cuerpo eclesial, introduciendo arreglos relativos. Naturalmente, también estaban en juego, en definitiva, algunos conflictos constitucionales que se referían a la forma de entender la Iglesia en su conjunto, como ya señaló W. Krämer y como ha subrayado recientemente J. Helmrath. La apelación a la «ecclesia primitiva» no tenía ni en Constanza ni en Basilea un significado meramente apologético, sino que era programático.

Pero toda reforma tiene necesidad de defensores seriamente comprometidos y, más todavía, de su aceptación por los demás. Se trata de reformas que causan heridas a sus

2 J Helmrath, *Das Basler Konzil,* 338

3 Cf K A Fink, MHI, 723

4 *Ibid* , 723s

5 Una peculiaridad de la obra de reforma de Constanza concierne a la valoración de los «concordatos» con que debía compensarse la obra de reforma que el concilio no había llevado a término Con razón observa Brandmuller *(Causa reformationis,* 60, nota 49) que en realidad se trata de «constituciones papales», ya que no se tomaron acuerdos con los príncipes presentes ni se firmaron tratados formales con las naciones Pero no se podrá negar que en los «concordatos» aparecen los temas decisivos de la reforma (annatas, beneficios, simpatía, dispensas, indulgencias, etc) Cf A Mercati, *Raccolta di Concordati,* 144-168

propios autores y que desmontan ciertos privilegios; por eso mismo están rodeadas de dificultades. En contra del riguroso reglamento que tenía que abolir el concubinato, que se decidió en la sesión XXI, se movilizó ya en el ámbito del concilio la resistencia del bajo clero, más castigado por esta medida. Pero también algunos personajes importantes del concilio como Juan Schele, Eneas Silvio Piccolomini y Nicolás de Tudeschis, arzobispo de Palermo, eran muy conscientes del escaso valor práctico de una mera repetición de tales decretos, cuando no se les vive (o no se les puede vivir)[6].

De la problemática del decreto sobre los judíos ya hemos hablado en el contexto de la exposición de la sesión XIX. Se apoya en una bula de Benedicto XIII del año 1415, que superó en dureza a todas las tomas de posición que habían procedido hasta entonces de los papas[7].

Precisamente en el caso de este texto de la reforma de Basilea, aprobado por unanimidad, resulta evidente que entre Basilea y el Vaticano II hay un largo camino, a pesar de algunas líneas sorprendentes de vinculación.

Otra cuestión de la obra reformadora conciliar podría plantearse en estos términos: ¿se creyó quizás en el siglo XV en una especie de reforma «burocratizada»?[8]. Se da realmente un vínculo peculiar entre una renovación vivida, que toma forma en carne y hueso, y una reforma discutida o incluso tan sólo evocada, que se queda en el papel. El *kairos* de una reforma global es el don de una dinámica sagrada del Espíritu, que renueva la faz de la tierra arrastrando consigo al hombre que tiene necesidad de reformas. Ya Juan de Segovia sabía que la reforma consiste en el «progreso de las virtudes sagradas» y en el «crecimiento de los dones de la gracia»[9]. Pero existe igualmente el fenómeno de las reformas constitucionales necesarias. Por eso mismo, sería miope y peligroso sustraer a las instituciones eclesiásticas de la reforma, aunque ésta tuviera que ser mucho más difícil de lo que se creían los padres de Constanza y de Basilea.

2. *Perfil de una eclesiología naciente*

Hoy nadie discute el significado eclesiológico del concilio de Basilea. «El concilio [de Basilea] constituye una etapa importante en la elaboración de una eclesiología católica consistente y construida sistemáticamente»[10]. Es un dato de hecho histórico, relacionado evidentemente con el reto eclesiológico del movimiento reformador bohemio, que en el contexto del concilio de Basilea nacieron los primeros grandes tratados sobre la Iglesia procedentes de las dos partes, del papa y del concilio[11].

¿Cuál es, sin embargo, la importancia eclesiológica de Constanza? La respuesta a esta pregunta depende, y no en último lugar, de la interpretación del decreto *Haec sancta* de la sesión V y del decreto *Frequens* de la sesión XXXIX.

En las siguientes reflexiones no pretendo entrar en la literatura de los tratados, sino más bien preguntarme si puede hablarse y en qué sentido de una eclesiología que evo-

6. Cf. J. Helmrath, *Das Basler Konzil*, 336.

7. «Este decreto da que pensar y podría relativizar la imagen, esbozada a veces, de un concilio 'tolerante'» (J. Helmrath, *Das Basler Konzil*, 337).

8. Cf. W. Brandmüller, *Causa reformationis*, 64s.

9. Cf. J. Helmrath, *Das Basler Konzil*, 341.

10. E. Meuthen, *Das Basler Konzil in römische-katholischer Sicht*, 40.

11. Por la parte conciliar se trata sobre todo de los grandes proyectos de Juan de Ragusa y de Juan de Segovia (y en el periodo inicial de Nicolás de Cusa); por la parte del papa, Juan Torquemada escribió la *Summa de ecclesia*. Cf. E. Meuthen, *Das Basler Konzil in römische-katholischer Sicht*, 41s (con bibliografía). Según W. Krämer, *Konsens und Rezeption*, 90, «el primer tratado dogmático sobre la Iglesia en la historia de la teología» fue escrito por Juan de Ragusa.

luciona desde Constanza hasta Basilea, encontrando una expresión en los textos conciliares. Me voy a limitar a dos puntos de vista, hablando: a) del significado más *eclesiológico-formal* de los reglamentos conciliares; b) del decreto de Constanza *Haec sancta* de la sesión V como problema *eclesiológico-material* fundamental, refiriéndome a su interpretación actual y a su recepción en Basilea.

a) *El significado eclesiológico de los dos reglamentos conciliares*

El reglamento de los dos concilios —que se apoya, sobre todo en Basilea, en la experiencia conciliar adquirida hasta entonces y sobre la que Juan de Segovia ofrece reflexiones teóricas sorprendentes— debe colocarse sin duda alguna en el punto de inserción entre la praxis reformadora y la teoría eclesiológica. A mi juicio, esto no es interesante tan sólo desde el punto de vista histórico, sino que tiene además un significado eclesiológico. En efecto, también hoy sufre la Iglesia cuando sus procesos de comunicación sufren perturbaciones, o bien cuando aparece la sospecha de que en la Iglesia no existe una libre formación de las opiniones. Incluso cuando se abre un foso entre la teoría y la praxis de un reglamento, este último permite comprender cómo en una comunidad comunicativa como la de un concilio se puede llegar a tomar decisiones en las que, al menos en términos formales, nadie en el mundo puede encontrar nada que replicar. Muy distinto es el problema de si el modo con que se llega a una deliberación es eventualmente indicativo por la calidad de sus contenidos. A mi juicio, aquí hay que afirmar por lo menos *ex negativo* que el fallo en la observancia de las reglas, que garantizan la libre formación de las opiniones en el concilio, representa una señal de admonición para la reivindicación de verdad de las decisiones tomadas.

Por lo que se refiere ahora a los reglamentos mismos de los dos concilios, en el concilio de Constanza existía sólo un «modus procedendi» que se había establecido como dado de hecho, a diferencia de lo que ocurrió con el reglamento de Basilea, aprobado oficialmente en la sesión XVII[12].

Según J. Hollnsteiner, la cuestión de un reglamento manejable pasó a ser interesante sólo cuando, tras la fuga de Juan XXIII, llegó a faltar de improviso una mano que unificase y dirigiese las cosas[13].

Por este motivo el reglamento se habría hecho igualmente superfluo después de la elección de Martín V. Si esto fuera exacto, se haría comprensible por qué Basilea intentó desde el principio conceder al concilio (con o sin la presencia del papa) un peso autónomo

12 En los *Studien zur Geschaftsordnung* del año 1925, J Hollnsteiner, a propósito de las fuentes, sostuvo que en Constanza recibió su reconocimiento efectivo, no el proyecto del manuscrito de París, sino el del manuscrito de Stuttgart (cf H Finke, *Acta* II, 747-758)

Por lo que se refiere a la génesis del «modus procedendi» de Constanza, parece ser que fue la nación francesa la que lo preparó Para el nombramiento de determinados funcionarios conciliares se levantó la voz de los teólogos ya el 12 de noviembre de 1414 Con la primavera de 1415 parece que se afirmó el método de discutir todas las propuestas hechas en las sesiones plenarias, en fase preliminar, en comisiones reducidas, para ser aprobadas luego con una doble lectura (*ibid* , 122)

En todo caso, parece ser que en 1416 estaba vigente en Constanza una cierta práctica del reglamento, como se deduce de una observación de Fillâtre hasta ahora —dice Fillâtre— todas las decisiones se tomaron cuando las cuatro naciones estaban de acuerdo Pero ahora estaría en uso un *modus* que se contenta con el acuerdo de tres naciones solamente Por parte francesa y de los cardenales se habría puesto una viva resistencia a esta forma de proceder El comentario de Fillâtre a estos sucesos suena muy irritado este *modus* de la formación de mayorías, propuesto por la parte alemana, significaría un afán de poder (H Finke, *Acta* II, 65) Cf nuevos detalles y documentos manuscritos en la introducción de J Hollnsteiner, en H Finke, *Acta* II, 576-578

13 J Hollnsteiner, *Studien*, 125

adecuado en sus procesos de decisión. Entonces tampoco sería casual el hecho de que el reglamento de Basilea obtuviera un carácter oficial precisamente en el momento en que fueron aceptados en la XVII sesión los presidentes papales (cf. el texto en MC II, 260-263.650).

El giro decisivo en el «modus procedendi» entre Constanza y Basilea constituye sin duda la superación del principio de las naciones y la revaloración del consenso plenario conciliar. De este modo, en lugar de las cuatro o cinco naciones aparecieron en Basilea las cuatro diputaciones. Según P. Lazarus *(Das Basler Konzil,* 111, nota 2), que recoge una información de Juan de Segovia (MC II, 126s), la propuesta de la formación de diputaciones se debe a Juan de Ragusa. Se trata de las tres diputaciones «pro fide», «pro reformatione» y «pro pace». Luego se añadió una cuarta diputación «pro communibus», en la que se trataban los asuntos generales. Un comité central de dirección (los «Doce») representaba el órgano de conexión entre las diputaciones y la asamblea plenaria, y era dirigido a su vez por el presidente o los presidentes.

En la composición de las diputaciones se intentó desde todos los puntos de vista mantener una proporción justa de los miembros incorporados al concilio con juramento, teniendo en cuenta su nacionalidad, su rango jerárquico y su grado de cultura, para la formación de la opinión del concilio[14].

Si en Constanza las «naciones» fueron la base de los procesos de decisión del concilio, este concepto no debe entenderse en el sentido moderno[15]. Así, pertenecían a la «nación alemana», según Fillâtre, países diversos como Hungría, Dalmacia, Croacia, Dacia, Noruega, Suiza, Bohemia y Polonia[16].

La votación en la asamblea plenaria no se hacía en Constanza contando las personas, sino las naciones. Pero lo que Fillâtre considera como una ventaja, o sea, el hecho de que con este *modus* por parte del papa no se puede comprar los votos[17], será juzgado de forma distinta por Segovia en Basilea. Según él, en un proceso de decisión dividido por naciones, queda amenazada la libertad de opinión ya en el nivel más bajo, pues cada uno de los miembros podría verse sometido con demasiada facilidad a las presiones políticas (MC II, 132).

A pesar de la renuncia en Basilea al principio de las naciones, sustituido por el de la *mixtio* (composición mixta), la estructura de conjunto de los dos reglamentos puede muy bien compararse entre sí. En ambos concilios reina el ideal de la formación libre de opiniones y hasta el de la unanimidad, que es preciso alcanzar en cada ocasión. Sin embargo, en ambos casos fue preciso replantear este ideal: por razones prácticas tuvieron que contentarse muy pronto con sanciones decididas por una mayoría de al menos tres naciones o diputaciones. Sin embargo, con frecuencia hubo retrasos y dilaciones, cuando se hizo difícil la formación de opiniones, sobre todo porque el concilio de Basilea —recordémoslo al menos de pasada— no se ocupó solamente de las grandes cuestiones de la preparación de las sesiones, sino que tuvo que seguir enfrentándose con los asuntos cotidianos de la administración curial.

Constanza constituye para Basilea un punto de partida también por el hecho de que existían diversos comités al lado de las naciones. El más importante de ellos era el comité de reforma (además del comité para cuestiones de fe y del comité presidencial, en donde

14 Puede ser que el modelo que imitan fuese, para Basilea más aun que para Constanza, las universidades con sus cuatro facultades, que ya se habían desarrollado (cf J Helmrath, *Das Basler Konzil,* 24) A Black ha recordado además la teoría y la praxis de la formación de la opinión en los ciudadanos comunes de la época (*Monarchy,* 34-37 y passim, *Council and Commune, passim*)

15 J Hollnsteiner, *Studien,* 127, W Brandmuller, *Causa reformationis,* 60, nota 49

16 Cf H Finke, *Acta* II, 72

17 *Ibid* , 19

se verificaba el grado de concordia entre las decisiones de las naciones y, en caso necesario, se devolvían esas propuestas a las naciones para un estudio ulterior).

El derecho al voto no estaba precisado de manera suficiente en ninguno de los dos reglamentos. Basilea hace suyo el método relativamente elástico del concilio de Constanza. En las naciones, además de los prelados, tenían también derecho a voto los teólogos y los canonistas, los canónigos de las catedrales y los párrocos[18].

Al parecer, esta gestión elástica tuvo su origen en la parte francesa. D'Ailly y Fillâtre apoyaron incluso el derecho de voto de los príncipes y de los reyes, así como de todos los sacerdotes.

Mientras que en Constanza la asamblea plenaria no era más que el lugar en donde un portavoz comunicaba las decisiones de las naciones, Basilea conoció votaciones *per capita* también en la asamblea plenaria, a pesar de que el reglamento no dice nada de ello. Adquirirá una especial importancia, al menos a partir de la sesión XI, lo que se estableció sobre el voto conciliar efectuado en la asamblea plenaria, que se apoya en una mayoría cualificada de dos tercios, es decir, cuando estuvo en juego la supervivencia del concilio. También esto demuestra una elevada conciencia del propio papel. Tampoco en Basilea se puede hablar seriamente de un derecho a voto ampliado a los laicos, incluso a los criados y mozos de cuadra, como se ha dicho calumniosamente[19].

Pero además, la tesis de que los prelados estuvieron continuamente en minoría respecto al bajo clero, en el estado actual de las investigaciones, no corresponde a los hechos[20].

Ya Juan de Segovia era consciente de que el ideal de la concordia conciliar requería una elevada «ética del discurso» de los participantes. El individuo no debe representar en el proceso conciliar solamente sus propios intereses (políticos). Tiene que aprender a hacerse disponible para la causa de la Iglesia universal, para el bien de la cual el concilio universal obtuvo su relación inmediata con Cristo y con el Espíritu.

Aunque Basilea, con mayor incisividad que Constanza, puso en el centro de todo la pneumatología, esto no significa que se renunciase a la argumentación teológica. El que quiera escuchar la voz de la Iglesia universal tiene que aprender a oír a los compañeros de fe y a valorar junto con ellos los testimonios que se presentan en las Escrituras canónicas y en la tradición enseñada y vivida que existe de ella dentro de la Iglesia. La «intervención» del Espíritu santo, de la que se fió Basilea más aún que Constanza, no sustituye simplemente la argumentación teológica; debe demostrarse sobre el terreno. Sin embargo, según las convicciones de hoy, los límites en este terreno no deben seguramente trazarse con la misma angustia que Constanza y Basilea, para evitar que su consecuencia sea precisamente la hoguera real o imaginaria.

Pero con esto estoy tocando el problema eclesiológico-formal del conciliarismo que es enormemente delicado. Por decirlo con el lenguaje y a la luz de la problemática de

18 J Hollnsteiner, *Studien*, 126

19 «Incluso Basilea siguió siendo un concilio de clérigos» (J Helmrath, *Das Basler Konzil*, 87, cf 30-34)

20 J Helmrath, *Das Basler Konzil*, 82s, para ulteriores e instructivos detalles sobre los participantes en el concilio y sus agrupaciones, cf las p 71-178

En mi trabajo sobre el concilio de Basilea he dedicado mucha atención a su reglamento interno, porque en él se ofrece una lección fructífera sobre la concordia teórica y práctica en una comunidad constituida por muchos pueblos, muy útil para una teología actual que tiene que enfrentarse con las teorías modernas sobre el consenso (cf J Wohlmuth, *Verstandigung in der Kirche*, 34-57)

Helmrath, como historiador, me concede por lo menos haber hecho «buenas observaciones» sobre las reflexiones de Juan de Segovia en torno al reglamento de Basilea. Tomo nota del hecho de que Helmrath no llega a comprender las reflexiones relativas a la teoría de la comunicación (J Helmrath, *Das Basler Konzil*, 19, nota 5, cf 457-459) De todas formas, es digna de admiración la meticulosa descripción histórica que hace Helmrath del reglamento (*ibid* , 21-34)

hoy: los seguidores del conciliarismo estaban convencidos de que las condiciones formales del proceso conciliar de producción del consenso podían erigirse también en criterio material de verdad y que, por tanto, no era necesario conceder a una posible recepción en la Iglesia universal lo que el concilio pretendía para sí mismo: obtener, incluso a nivel extraconciliar, un reconocimiento basado en argumentaciones (o sea, la recepción) de un consenso ya conseguido a nivel intraconciliar.

b) *Aspectos de contenido de una eclesiología que nace al abrigo del decreto* Haec sancta

No cabe duda de que los mismos afanes conciliares por superar el cisma son, en cuanto tales, de un altísimo significado eclesiológico. El hecho de que en medio de tantas peripecias, ni en los primeros tiempos de Constanza ni en el periodo tardío de Basilea se pensase en la abolición del papado demuestra que los dos concilios estaban profundamente arraigados en los principios constitucionales católicos, a los que pertenece no sólo la tradición del «papa, qui potest dici ecclesia», sino también —desde los tiempos de Zabarella— la «universalis ecclesia, id est concilium»[21]. Así pues, la «veritas catholica» no puede estar representada alternativamente por una o por otra tradición.

En la formación de un juicio sobre estas cosas contribuye no poco —como es lógico— la forma de interpretar el decreto *Haec sancta* de la sesión V de Constanza y la valoración de su recepción en Basilea. Si se considerase este texto tan sólo como un gesto apresurado e inconsiderado de reacción de un concilio en aprietos o si se insistiera exageradamente en su carácter infalible y vinculante, según la concepción doctrinal actual de la infalibilidad conciliar (como hace, entre otros, H. Küng refiriéndose a De Vooght), es muy probable que no se hiciera justicia del punto histórico de partida.

Ante todo hay que decir naturalmente que sin la *Haec sancta* no se habría podido superar el cisma[22].

Según Tierney, no se puede interpretar este decreto como una legislación de emergencia para solucionar una crisis institucional. Más bien se trata de sancionar una autoridad fundamental del concilio en todas las cuestiones de fe y de reforma de la Iglesia que afecta a todos los (futuros) papas. En la tradición canonística[23] discrepaban las opiniones sobre quién era competente en caso de conflicto: el papa (en el concilio) o el concilio solo. En la época del gran cisma, Zabarella había defendido la tesis de que, en caso de conflicto, el concilio es superior al papa en materia de fe y de reforma. Cuando en Constanza se usa el término «concilio», es probable que se intente dejar abierta la cuestión de si hay que entender el concilio con el papa o sin el papa. Puede resultar perfectamente que algunos padres conciliares entendieran el decreto de la misma manera que lo entendió más tarde Basilea en su interpretación del *Haec sancta:* el concilio solo sin el papa (aunque a mi juicio ni siquiera los padres de Basilea pensaban radicalmente en un concilio sin papa, pues de lo contrario no habrían procedido a una elección). En este sentido, según Tierney, en Constanza podría haberse intentado algo así como un constitucionalismo moderado en el ámbito de la Iglesia, un constitucionalismo que presentase aperturas hacia la doctrina que surgió más tarde en el Vaticano II sobre la colegialidad de los obispos. Pero Martín V y Eugenio IV está claro que no querían saber

21 Cf E Meuthen, *Konsens bei Nikolaus von Kues,* 11

22 B Tierney resume así su punto de vista «To sum up then If *Haec sancta* had not been enacted, the Great Schism could not have been ended, *Haec sancta* could not have been licitly enacted if the more extreme medieval theories of papal power were valid. These facts never ceased to be true It became convenient for a later school of theologians to forget them» (B Tierney, *Hermeneutics and History,* 365, después de la exposición de las dos interpretaciones opuestas de Gill y de De Vooght-Kung)

23 Cf B Tierney, *Foundation*

nada de semejante delimitación institucional del ministerio pontificio; preferían contar con las fuerzas políticas antes que con las de la Iglesia y de este modo hicieron inevitable lo que ocurrió en el siglo siguiente[24].

También G. Alberigo ha intentado, con un análisis bien estructurado, la interpretación del *Haec sancta*[25]. Si lo he comprendido bien, su tesis principal consiste en sostener que el corazón del texto doctrinal siguió sin cambio en las tres etapas de redacción entre el 29 de marzo y el 6 de abril de 1415.

Las proposiciones se refieren a: 1. la identidad que el concilio se confiere a sí mismo como reunión legítima en el Espíritu santo, «representante» en la tierra de la Iglesia católica; 2. la derivación inmediata de Cristo del poder conciliar; 3. la obligación de obediencia de todos los fieles, incluso del papa, en cuestiones de fe, de cisma y de reforma «en la cabeza y en los miembros».

Se concede que el *Haec sancta* se refiere ante todo al problema con que se enfrentó el mismo concilio de Constanza. El quicio de la argumentación de Constanza, según Alberigo, es la afirmación de que el concilio deriva su poder directamente de Cristo *(potestatem a Christo inmediate habet)*. Independientemente de cómo hay que interpretar esta cláusula, los padres de Constanza estaban de acuerdo por lo menos en este punto: no necesitaban derivar su poder del papa.

> Probablemente el sentido sobre el que todos estaban de acuerdo en Constanza era el sentido negativo de rechazar una fuente papal —por tanto, mediata, no inmediata— de la autoridad del concilio; en todo lo demás las corrientes estaban divididas y muchos no tenían una opinión precisa[26].

La obligación de obedecer al concilio, en Constanza, estaba en función de la superación de la crisis concreta. Pero al mismo tiempo hay que constatar que la argumentación teológica sigue estando profundamente arraigada en una tradición de la edad media tardía, en la que la apelación a la colación inmediata de Cristo del poder intenta delimitar el poder que tiene el papa sobre la Iglesia entera. Por todo ello Alberigo concluye, sacando la suma de su interpretación, que a pesar del carácter limitado (por estar ligado al tiempo) de las proposiciones contenidas en el *Haec sancta,* no puede menos de apreciarse su cualidad fundamental para la teología[27].

En otros puntos de su interpretación, en la que inserta el *Haec sancta* en las corrientes contemporáneas de la teología, Alberigo se opone a la tesis de que en Constanza apareciera, de forma demasiado apresurada e impensada, una eclesiología revolucionaria. Habría ocurrido todo lo contrario[28].

24 Aunque muestra un gran respeto por la interpretación de H Kung del *Haec sancta,* Tierney pone el acento en el hecho de que se trata de un «licit enactment of positive constitucional law without being in the technical sense 'irreformable'» *(ibid ,* 363) Esto no quiere decir de todas formas que el *Haec sancta* sea teológicamente irrelevante

25 G Alberigo, *Chiesa conciliare,* en particular 162-205

26 *Ibid ,* 180

27 Cf *Ibid ,* 352s

28 Cf *Ibid ,* 187-205, con referencias a los textos tan incisivos de Gerson, *Obsecro vos* y *Prosperum iter*

Por razones de espacio no es posible considerar aquí más de cerca las discusiones de los años sesenta sobre el *Haec sancta* Cf , sobre todo, las aportaciones, todas ellas importantes, recogidas por R Baumer, *Die Entwicklung,* cf también las observaciones de análisis del lenguaje de F K Mayr, que quiere mantener la afirmación de que las proposiciones de Constanza están ligadas a la situación y habla de un «dogma de emergencia» *(ibid ,* 160). M Fois, *Il valore,* pone en el centro de sus reflexiones la cuestión del reconocimiento del papa A un juicio totalmente contrario llega la aportación de S G Guerri, *Definido el conciliarismo de Constanza,* que niega totalmente la ecumenicidad de las sesiones (cf algunas otras aportaciones mencionadas en la bibliografía)

¿Cómo se presenta a continuación la recepción del decreto de Constanza en Basilea? ¿este concilio se adentra en el aspecto fundamental desde el punto de vista dogmático? Para dar una respuesta a esta pregunta, habría que tomar en consideración cada uno de los proyectos eclesiológicos de los teólogos de Basilea, tal como han sido presentados recientemente por Sieben, Krämer y Black y como han sido explorados por Helmrath a través de una investigación de carácter histórico[29].

Sin embargo, como he dicho, al desarrollar mis consideraciones me gustaría seguir otro camino, preguntándome ahora en primer lugar cómo se recibió el decreto *Haec sancta* por parte del mismo sínodo de Basilea; con este objetivo se examinarán, además de los textos de las sesiones ya tratados, otros textos de los que tan sólo podré seleccionar aquí unos pocos.

Ya hemos dicho que el concilio de Basilea debe su existencia al decreto *Frequens* de Constanza. Con razón Meuthen, refiriéndose a la legitimidad de Basilea, habla de una «konziliare Sukzession»[30]. A pesar de ello, el *Haec sancta* tuvo consecuencias más importantes para la profundización eclesiológica realizada en Basilea. Esto se pone especialmente en evidencia en la «carta magna» de la eclesiología de Basilea, la carta sinodal *Cogitanti,* escrita en la fase inicial del concilio.

El texto (MC II, 234-258) empieza describiendo los concilios como obra del Espíritu santo para superar las herejías y los cismas. Ef 4, 40 *(Nolite contristare Spiritum sanctum)* se convierte en el punto de partida bíblico. El papa no debe separarse en ningún caso del cuerpo (de la Iglesia), pero es esto precisamente lo que hace cuando se aparta de la doctrina de Constanza e introduce nuevas discordias en la Iglesia. Luego se explica —y aquí el texto desemboca en una grandiosa exposición eclesiológica— cómo la Iglesia tiene a Jesucristo por cabeza y al Espíritu santo por maestro. Por eso mismo posee el privilegio de la infalibilidad, que no corresponde nunca a un individuo particular. A la unidad de los creyentes es a la que pertenece el más alto poder. El poder papal no es simplemente el poder de la Iglesia universal, sino tan sólo su «signo» *(significat).* A diferencia de otros sistemas políticos hay que decir que el «unus princeps» no es el papa, sino la «ecclesia»[31]. Pero en esta Iglesia el mismo Jesucristo es el único señor, mientras que el concilio es la representación *(repraesentatio)* de la Iglesia universal. Por eso el papa puede ciertamente convocar el concilio, pero, cuando éste está reunido, la «potestas universalis ecclesia» que proviene directamente de Cristo pasa al concilio, el papa no puede disolverlo de la misma forma que lo había convocado.

La *Cogitanti* ve en la doctrina de Constanza un progreso, hasta el punto de que la cuestión de la autoridad de los concilios deja de ser ya un problema abierto. La «auctoritas» de la Iglesia, que está en el mismo plano que la de las sagradas Escrituras, debe anteponerse a la opinión de los individuos o de varias personas, e incluso a la de la humanidad entera. En realidad, solamente el individuo (y quizás incluso el papa) puede caer en contradicción con la Iglesia universal. Se convierte en hereje aquel que en la teoría y en la práctica se pone contra la «ecclesia universalis». Hasta aquí la argumentación del texto. No está

29. Cf. H.-J. Sieben, *Traktate und Theorien,* 149-207, donde se presenta sobre todo la «teoría del concilio infalible» en una visión general de conjunto; A. Black, *Council and Commune,* presta atención, entre otras cosas, a Nicolás Eymerich, Nicolás de Tudeschis, Juan de Ragusa y Juan de Segovia; W. Krämer; *Konsens und Rezeption,* trata sobre todo de Juan de Ragusa y de su eclesiología, que se constituyó con ocasión del conflicto husita (colocándola naturalmente junto a otros teólogos como Nicolás de Cusa y Enrique Kalteisen); cf. P. Ladner, sobre Nicolás Eymerich. En J. Helmrath, *Das Basler Konzil,* cf. p. 353-372 («Eucharistie und Ekklesiologie: Die Auseinandersetzung mit den Hussiten»); 408-491 («VII. Der 'Basler Konziliarismus'»). Para el aspecto que aquí se trata, interesan en particular las p. 460-477 («'Haec sancta' in Basel und die 'Tres veritates'»).

30. E. Meuthen, *Das Basler Konzil in römisch-katholischer Sicht,* 283; cf. *ibid.,* otras cuestiones del reconocimiento del concilio de Basilea, p. 283-291.

31. Cf. A. Black, *Monarchy,* 90-96.

totalmente equivocado Alberigo cuando ve en la *Cogitanti* un documento del «triunfalismo conciliar»[32].

Un escrito en torno a los principios fundamentales que tiene un peso similar es la carta sinodal *Ecclesiam suam* del 19 de octubre de 1437. Al papa, se dice, no le corresponde ninguna «soberanía principesca», puesto que el concilio universal no es un consejo consultivo, que pueda compararse con el consejo de cualquier otro príncipe. El concilio es más bien un «conventus universalis ecclesiae catholicae», que comprende todos los grupos de la Iglesia y que incluye también al papa como miembro de la Iglesia universal. Se advierte aquí la voz del conciliarismo clásico, que sin embargo sigue siendo perfectamente consciente de que el papa forma parte del concilio, si éste es el «conventus» de la Iglesia universal. En este sentido Basilea no es simplemente la radicalización de Constanza, como si el papa en línea de principio no perteneciese ya al concilio. En el desarrollo del ministerio papal tiene que excluirse solamente el dominio arbitrario, ya que el papa romano es «minister» y no «dominus» de la Iglesia universal, como se lee en la citada carta (MC II, 1055). Sin dificultad se puede de todas formas reconocer que el concilio, como «conventus» de este tipo, se niega a aceptar consejos que procedan de fuera, seleccionando lo que es aceptable a nivel político. Por tanto, no hay que extrañarse de que, con la convocatoria del concilio de Ferrara-Florencia, se agudizara el conflicto y de que, empezado ya en la sesión XXXI y pasando a través de la carta sinodal *Ut inter varias* del 15 de marzo de 1438, se encaminara hacia la decisión de principio de la sesión XXXIII. Aquí la figura conceptual que desemboca en la formulación de las «tres veritates» asume estas connotaciones: existe solamente una única Iglesia como columna básica y roca sólida de la verdad; es posible salvaguardar la unidad de la Iglesia sólo si sus miembros profesan la verdad católica y creen con fe y constancia; tanto Constanza como Basilea declararon solemnemente la verdad de la autoridad de los concilios universales (y al menos en Constanza estaba reunida toda la Iglesia católica); Basilea sigue con decisión la doctrina de Constanza. De aquí es de donde dimanan las «tres veritates» de la superioridad autoritativa del concilio, de la imposibilidad de ser disuelto y —sacando las consecuencias de esto— de la caída en herejía de los que no aceptan estas dos verdades[33].

Helmrath opina que la siguiente pregunta ha quedado sin respuesta hasta hoy: «¿Por qué los padres de la Iglesia reunidos en Basilea juzgaron necesario elevar a dogma de fe el 16 de mayo de 1439 las «tres veritates», generalizando al mismo tiempo el *Haec sancta,* si el *Haec sancta* era ya reconocido como artículo de fe?» *(Das Basler Konzil,* 471).

Quizás se pueda responder a esta pregunta con Juan de Segovia. Para él en la expresión «veritas catholica» es importante el hecho de que una verdad no puede ser simplemente «inventada», sino que la Iglesia no hace más que «trasmitir» a todos los fieles una doctrina contenida en las Escrituras y en la «revelatio publica», como doctrina de fe indispensable para la salvación. Así pues, «fides catholica» equivale a «revelación trasmitida», de cuya importancia se hace consciente la Iglesia como sujeto universal de la fe[34].

En este sentido es correcta la observación de Helmrath de que Juan de Segovia captó toda la novedad de lo que se enseñaba en la sesión XXXIII. Pero, viceversa, se podría decir también que según Segovia la Iglesia enseñó entonces de forma nueva y vinculante

32 G Alberigo, *Chiesa conciliare,* 258 Parece ser que a J Helmrath se le escapó el hecho de que este texto es de importancia crucial también para mi interpretación de Basilea (cf J Wohlmuth, *Verstandigung in der Kirche,* 139-142) En aquella época no pude referirme todavía a la interpretación de G Alberigo, *Chiesa conciliare,* 257-262

33 Cf J Wohlmuth, *Verstandigung in der Kirche,* 150-153, 169s.

34 *Ibid* , 229-232

lo que desde siempre formaba parte integrante de su fe. Pero en este caso la cuestión de la autoridad eclesial se agudiza hasta llegar a convertirse en un «círculo» potencial: una verdad puede ser proclamada en el concilio como definitivamente vinculante porque ha sido revelada; una verdad debe ser aceptada con humilde obediencia como verdad revelada porque así lo ha proclamado el concilio con un carácter definitivamente vinculante. Si se quiere saber la razón de por qué un concilio puede proclamar una «veritas catholica» como verdad revelada, hay que volver a la argumentación del *Haec sancta* y a su recepción en Basilea: la inmediatez de la relación que tiene el concilio reunido con Cristo y con el Espíritu[35].

La cita del texto decisivo sacado del *Haec sancta* en la sesión XXXIII, como he observado anteriormente, con unas cuantas pero significativas omisiones, lo saca de su contexto original y trasforma la doctrina de la superioridad autoritativa del concilio sobre el papa en una «veritas catholica», sobre la que no caben ya discusiones libres entre los responsables políticos, ni mucho menos puede darse una praxis papal disconforme[36].

Si por una vez se dejase abierta la cuestión de la posibilidad por parte católica de acoger el concilio de Basilea más allá de la sesión XXV, se pondría de manifiesto una clara tendencia hacia una hermenéutica de la autoridad eclesiástico-conciliar que, con su apelación a la relación inmediata con el Espíritu puede desembocar también en la intolerancia, si no se llega a comprobar que una nueva doctrina está contenida en las Escrituras y en la revelación. En este punto Eugenio IV y sus teólogos no fueron los últimos en criticar y en procurar deshacer la hermenéutica de Basilea, basada en la relación inmediata con el Espíritu[37].

Precisamente fue en el conflicto con los husitas donde el concilio se las tuvo que ver con una eclesiología pneumática, que al mismo tiempo intentaba orientarse bíblicamente hacia la «ecclesia primitiva» y se presentaba de todas formas como crítica de las instituciones. Pero Basilea podía admitir esta crítica de las instituciones, solamente si se dirigía contra el papado de Eugenio IV, pero no si se dirigía contra el mismo concilio. Sin embargo, puede decirse que la concepción pneumatológica de la Iglesia y del concilio evolucionó más en Basilea que en Constanza. Con esto guarda relación probablemente un fenómeno único en su género: que los representantes de una doctrina ya condenada fueran admitidos en Basilea y que encontraran audiencia, a pesar de algunas restricciones. La eclesiología husita, como ha demostrado Krämer, no dejó de influir en Basilea. No obstante, tras el trato tan magnánimo que se les dio a los bohemios es natural que hubiera también algunos cálculos políticos concretos.

Según E. Meuthen, «el conciliarismo no es ni mucho menos *eo ipso* tolerante»[38].

35. Por esta estructura argumentativa se puede ver que en la historia de la eclesiología la doctrina de la «infalibilidad» fue sostenida con ardor por primera vez tomando como base el ejemplo del concilio infalible La recepción de las decisiones de Basilea muestra que por parte de Eugenio IV se expresó una notable crítica a esta pretensión de infalibilidad Cuando más tarde Lutero, refiriéndose al ejemplo de Constanza y de Basilea, manifestó sus dudas sobre la ausencia de error en los concilios, se encontró en buena compañía (cf H Schneider, *Uberlegungen zur Interpretation*, 312)

36 Ya en mis análisis lingüísticos del lenguaje del consenso pude indicar que el lenguaje de la «veritas» está sumamente ligado a la competencia de decisión del concilio, aquí la repetición, por parte de un concilio (Basilea), de una verdad expresada ya por otro concilio (Constanza) intenta su consolidación (cf J Wohlmuth, *Verstandigung in der Kirche*, 169s)

A menudo se han hecho observaciones al texto, a partir de los tiempos de Torquemada, el gran teólogo contemporáneo de la parte papal (cf E Meuthen, *Das Basler Konzil in romisch-katholischer Sicht*, 291-293)

37. Cf la bula *Etsi non dubitemus* del 21 de abril de 1441, en MC III, 1153-1191, donde se discute de manera muy significativa el problema hermenéutico fundamental, y mi breve referencia a esta bula en *Verstandigung in der Kirche*, 159 Cf J Helmrath, *Das Basler Konzil*, 420-426

38 E Meuthen, *Das Basler Konzil in romische-katholischer Sicht*, 17

Tan sólo hace algunos años se descubrió que el concilio, todavía en su última fase, el 8 de julio de 1446, hizo erigir una hoguera para quemar a Nicolás de Bulsdorf, que al parecer era un pobre fanático[39].

Por consiguiente, no se puede ignorar que las pretensiones autoritativas conciliares hicieron madurar, como un subproducto, aquella intolerancia que no sólo se volcó contra Eugenio IV, sino que se prolongó desde el decreto contra los judíos de la sesión IX hasta esta hoguera. Con todo ello, también sobre este problema se oyeron voces precavidas. Como describe H.-J. Sieben, Thomas Netter (Waldensis), entre los dos concilios, proclamó abiertamente que un concilio no debe atribuirse una superioridad absoluta respecto a la Iglesia universal. Nicolás de Clémanges enseñó que un concilio no está hecho solamente de santos, sino también de hombres con inclinaciones orientadas hacia la carne[40]. El mismo Juan de Segovia sabía algo de todo esto, cuando hablaba de la «curvitas» humana que puede a veces restringir la conciencia de la fe y plegarla a los propios intereses[41]. Es como si tuviéramos que esperar que la inserción en el «corpus» conciliar representase un acto salvífico de naturaleza sacramental, que sometiese a los participantes en el concilio a un proceso de metamorfosis. Al contrario, existió el peligro de que con la entrada en el concilio se formase una conciencia elitista, que no supiera ya distinguir entre lo que es voluntad de tener razón y lo que es verdad divina[42].

Tan sólo si se tiene en cuenta todo esto, sin olvidar cuál es la historia de la búsqueda de la verdad que nos ha precedido y de la que dependemos, podremos atrevernos a hablar de nuevo de una «veritas catholica». Esta representa entonces una síntesis entre una convicción plenamente personal y al mismo tiempo eclesial; una síntesis en la que la revelación divina es aceptada humildemente y anunciada de forma aceptable[43].

Pero esta contradicción, según Meuthen, no afecta sólo al concilio de Basilea, sino también al papado. Nicolás de Cusa, por el contrario, era un gran maestro del consenso y de la recepción[44]. Resulta casi una ironía de la historia el que la parte papal, con su apelación al consenso universal, mendigase la «aceptación» de las fuerzas políticas, mientras que el concilio de Basilea decidiera «ex sese» lo que debería luego sustraerse de la recepción crítica. No cabe duda de que ninguno de los dos organismos quería que fuera sólo la aceptación la que crease la «veritas catholica».

Respecto a aquellas circunstancias, hoy nos movemos probablemente en una situación hermenéutica distinta. La convicción personal y eclesial de la verdad incluye hoy el

39 J Helmrath, *Das Basler Konzil*, 407

40 H -J Sieben, *Traktate*, 33 y 28

41 J Wohlmuth, *Verstandigung in der Kirche*, 52s

42 Ya en mi trabajo sobre el concilio de Basilea observé la tendencia a la demonización del adversario, presente por desgracia en ambas partes Cuando no se acepta una convicción que una persona o un grupo consideran como verdad absoluta, esto enfurece a los portadores de dicha convicción, o bien los induce a la modestia Cuando, lo más tarde a partir de 1438, empezó a desmoronarse el apoyo del mundo político a Basilea (exceptuando por un momento a Francia), esto puso en apuros las argumentaciones de los perdedores, mientras que llevó al triunfo las de los ganadores Sólo la disponibilidad para la reconciliación de ambos «bandos» condujo a la superación del cisma Desgraciadamente, incluso la Reforma había heredado el escepticismo respecto a los concilios de la segunda mitad del siglo XV, cuando volvió al palenque el principio monárquico Vemos cómo la exagerada acentuación del principio monárquico en la Iglesia no es sólo una riqueza para la Iglesia de Jesucristo

43 A este propósito, el problema de la «recepción» como fenómeno eclesiológico debería ser profundizado ulteriormente La actual interpretación de Basilea afirma con razon que el concilio no pudo aceptar (aunque tuvo que respetarla en la práctica) ni siquiera una recepción selectiva de sus decisiones, como sucedió efectivamente con la «Pragmática sanción» de Bourges de 1438 y con la «aceptacion» de Maguncia de 1439 (cf E Meuthen, *Das Basler Konzil in romisch-katholischer Sicht*, 293-296) «Aquí se abre una gran contradicción entre autocomprensión y realidad histórica» (p 295s) (También yo me atreví a hablar de un «ex-sese» «autónomo» del concilio de Basilea, pero no de un «ex sese» «automático» [p 305])

44 Cf E Meuthen, *Konsens bei Nikolaus von Kues*, 11-29 y *passim*

respeto a los que no pueden pensar ni actuar como yo y a la comunidad que comparte sus convicciones. En el recuerdo de nuestra historia, que aceptó la hoguera al menos como un mal necesario para responder a la exigencia de la verdad, actualmente el respeto a las convicciones ajenas, fruto de la ilustración, tiene que constituir la base de toda lucha teológica por la verdad. Y aquí tolerancia significa algo muy distinto de indiferencia. La tolerancia lucha por una convicción que se pueda compartir con los demás, mientras que la indiferencia considera superflua esa lucha.

Como una herencia de los concilios que hemos presentado se plantea evidentemente una tarea que también hoy tenemos que afrontar de nuevo, tanto en las comunidades políticas como en la Iglesia universal y ecuménica. En este sentido es correcto decir que el conciliarismo no tiene que limitarse, ni en sus propósitos de reforma ni en su fundamentación teórica, a la relación entre el papa y el concilio. Yendo mucho más allá del ámbito interno de la Iglesia, se manifiesta hasta nuestros días cómo en todas las constituciones es sumamente precario el equilibrio entre el principio monárquico y el principio «corporativo», o bien —por decirlo con palabras que no recuerden tanto la lógica del dominio— entre la responsabilidad del individuo por el todo y su inclusión en la responsabilidad de todos precisamente para ese todo. La solución no está, sin embargo, en eliminar uno de esos dos principios, como muy bien ha subrayado E. Meuthen:

> Una característica trágica de la edad media tardía radica en el hecho de que aquella época, que llevó hasta su evolución más plena la idea del consenso, llevó también a la contraposición global de los dos principios, más bien que a su reconciliación[45].

La lucha por encontrar un equilibrio entre estos dos principios ha seguido sacudiendo a la Iglesia hasta el presente. El fracaso histórico de la eclesiología conciliar no debería hoy inducir a nadie a renunciar a aquel elemento constitucional que son los concilios universales[46].

45. *Ibid.*, 27.
46. Cf. P. Huizing-K. y A. Walf, *Il concilio ecumenico.*

Bibliografía

1. *Fuentes*

Conciliorum Oecumenicorum Decreta. Edidit Istituto per le scienze religiose, Bolonia [3]1973 (COD).
Finke, H., *Acta concilii Constantiensis* (4 vols.), Münster 1896-1928.
Haller, J. (ed.), *Concilium Basiliense. Studien und Quellen zur Geschichte des Concils von Basel* (8 vols.), Basel 1896-1936 (CB).
Hardt, H. von der (ed.), *Magnum oecumenicum Constantiense concilium* (6 vols.), Frankfurt-Leipzig 1696-1700.
Mercati, A. (ed.), *Raccolta dei Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e l'Autorità civile* I, Roma 1954, 144-68 (contiene los concordatos de Constanza).
Monumenta conciliorum generalium saeculi decimi quinti ediderunt caesareae academiae scientiarum socii delegati. Concilium Basileense scriptorum (4 vols.), Wien 1857-1935 (MC).

2. *Estudios utilizados y de profundización*

Alberigo, G., *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo,* Brescia 1981.
Aldenhoven, H., *Das Konzil von Basel in altkatholischer Sicht:* ThZ 38 (1982) 359-366.
Baümer, R. (ed.), *Die Entwicklung des Konziliarismus,* Darmstadt 1976 (Wege der Forschung 279).
— *Das Konstanzer Konzil,* Darmstadt 1977 (Wege der Forschung 415).
— *Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum (FS A. Franzen),* München-Paderborn-Wien 1972.
Baümer, R., *Die Erforschung des Konstanzer Konzils,* en *Das Konstanzer Konzil,* 3-34.
— *Die Interpretation und Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete,* en *Die Entwicklung des Konziliarismus,* 229-246.
— *Die Konstanzer Dekrete «Haec sancta» und «Frequens» im Urteil katholischer Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts,* en *Die Entwicklung des Konziliarismus,* 360-392.
— *Wandlungen der Konzilsidee im Mittelalter:* ThGl 75 (1985) 198-204.
Bilderback, L., *Eugene IV and the first Dissolution of the Council of Basel: Church History* 36 (1967) 243-253.
Black, A. J., *The Political Ideas of Conciliarism and Papalism, 1430-1450:* JEH 20 (1969) 45-65 (= Bäumer [ed], *Die Entwicklung des Konziliarismus* 295-328).
— *Council and Commune. The Conciliar Movement and the fifteenth Century Heritage,* London 1979.
— *Monarchy and Community. Political Ideas in the Later Conciliar Controversy 1430-1450,* Cambridge 1970.
Brandmüller, W., *Causa reformationis. Ergebnisse und Probleme der Reformen des Konstanzer Konzils:* AHC 13 (1981) 49-66.
— *Das Konzil von Pavia-Siena 1423-1424* (2 vols.), Münster 1968-1974.
— *Das Konzil, demokratisches Kontrollorgan über den Papst? Zum Verständnis des Konstanzer Dekrets «Frequens» vom 9. Okt. 1417:* AHC 16 (1984) 328-347.

Chnstıanson, G , *Cesarını The Concılıar Cardınal The Basel Years, 1431-1438,* St Ottılıen 1979

— *Wyclıf's Ghost The Polıtıcs of Reunıon at the Councıl of Basel* AHC 17 (1985) 193-209

Congar, Y -M , *Dıe Lehre von der Kırche Vom Abendlandıschen Schısma bıs zur Gegenwart,* Freıburg-Basel-Wıen 1971 (= HDG III/3 d)

Denzler, G , *Zwıschen Konzılıarısmus und Papalısmus Dıe Stellung des Papstes ım Verstandnıs der Konzılıen von Konstanz (1414-1418) und Basel (1431-1437),* en Ders , *Das Papsttum ın der Dıskussıon,* Regensburg 1974, 53-72

Eckermann, W (ed), *Opera ınedıta hıstorıam XXII Sessıonıs Concılıı Basılıensıs respıcıentıa,* Roma 1978

Fınk, K A , *El concılıo de Constanza Martın V-Eugenıo IV Concılıo de Basılea, Ferrara-Florencıa,* en H Jedın (ed) *Manual de hıstorıa de la Iglesıa* IV, Barcelona 1973, 700-752 (=K A Fınk, MHI)

— *Das Konzıl von Konstanz Seıne welt- und kırchengeschıchtlıche Bedeutung,* en *Das Konstanzer Konzıl,* 143-164

Foıs, M , *Il concılıo dı Costanza nella storıografia recente* Cıv Catt 126 (1975) 11-27

— *Il valore ecclesıologıco del decreto «Haec sancta» del Concılıo dı Costanza* Cıv Catt 126 (1975) 138-152

Franzen, A -Muller, W , *Das Konzıl von Konstanz Beıtrage zu seıner Geschıchte und Theologıe,* Freıburg-Basel-Wıen 1964

Geanakoplos, D J , *Dıe Konzıle von Basel (1431-49) und Florenz (1438-39) als Paradıgma fur das Studıum moderner okumenıscher Konzıle aus orthodoxer Perspektıve* ThZ 38 (1982) 330-359

Gıll, J , *Konstanz und Basel-Florenz,* Maınz 1967 (*Geschıchte der okumenıschen Konzılıen* IX)

— *The Representatıon of the* Unıversıtas fidelıum *ın the Councıl of the Concılıar Perıod,* en G J Cumıng - D Baker (eds), *Councıls and Assemblıes,* London 1977, 177-195

Glorıeux, P , *Le Concıle de Constance au jour le jour,* Tournaı 1964

Guerrı, S G , *¿Definıdo el concılıarısmo en Constanza?* Analecta Calasanctıana 19 (1977) 380-437

Helmrath, J , *Das Basler Konzıl 1431-1449 Forschungsstand und Probleme,* Koln-Wıen 1987

— *Selbstverstandnıs und Interpretatıon des Basler Konzıls* Archıv fur Kulturgeschıchte 66 (1984) 215-229

Hoke, R , *Der Prozess des Jan Hus und das Geleıt Konıg Sıgısmunds Eın Beıtrag zur Frage nach der Klager- und Angeklagtenrolle ım Konstanzer Prozess von 1414-1415* AHC 15 (1983) 172-193

Holnsteıner, J , *Studıen zur Geschaftsordnung am Konstanzer Konzıl Eın Beıtrag zur Geschıchte des Parlamentarısmus und der Demokratıe,* en R Baumer (ed), *Das Konstanzer Konzıl,* 121-42

Huızıng, P -Walf, K y A , *Presentacıon* Concılıum 187 (1983) 5 8 (dedıcado a «El concılıo ecuménıco en la estructura de la Iglesıa»)

Izbıckı, Th M , *Papalıst Reactıon to the Councıl of Constance Juan de Torquemada to the Present* Church Hıstory 55 (1986) 7-20

Jedın, H (ed), *Manual de hıstorıa de la Iglesıa* IV/2, Barcelona 1973

Kadlec, J , *Johannes Hus ın neuem Lıcht?* ThPQ 118 (1970) 163-168

Kramer, W , *Konsens und Rezeptıon Verfassungsprınzıpıen der Kırche ım Basler Konzılıarısmus,* Munster 1980

Kung, H , *Estructuras de la Iglesıa,* Barcelona 1965

Ladner, P *Der Ablass-Traktat des Heymerıcus de Campo Eın Beıtrag zur Geschıchte des Basler Konzıls* ZSKG 71 (1977) 93-140

— *Revolutıonare Kırchenkrıtık am Basler Konzıl? Zum Konzılıarısmus des Heymerıcus de Campo,* Basel 1985

Lazarus, P., *Das Basler Konzil. Seine Berufung und Leitung, seine Gliederung und seine Behordenorganisation,* Berlin 1912 (Repr. Vaduz 1965).

Leeuwen, C. G. van, *De Praktijk von het Vredeswerk Het concilie van Bazel en zijn bemoeienissen ten behoeve van de vrede (1431-1437),* en L de Blois-A. H. Bredero (eds.), *Kerk en Vrede,* Kampen 1980, 162-202.

Leoncini, F., *Jan Hus e la rivoluzione hussita·* Rivista di Storia e Letteratura Religiosa 21 (1985) 282-298.

Mayr, F. K , *Philosophische Randbemerkungen zum Verstandnis der Konzilsdekrete von Konstanz·* ZkTh 90 (1968) 129-61.

Meuthen, E., *Basel, Konzil v.,* en *Lexikon des Mittelalters* I (1980) 1517-1521.

— *Das Basler Konzil als Forschungsproblem der europaischen Geschichte,* Opladen 1985.

— *Das Basler Konzil in romisch-katholischer Sicht:* ThZ 38 (1982) 143-177.

— *Eine bisher unbekannte Stellungnahme Cesarinis (Anfang November 1436) zur Papstgewalt.* QSIAB 62 (1982) 143-179.

— *Konsens bei Nikolaus von Kues und im Kirchenverstandnis des 15. Jahrhunderts,* en D. Albrecht (ed.), *Politik und Konfession (FS K. Repgen),* Berlin 1983, 11-29.

— *Zur Protokolfuhrung auf dem Basler Konzil:* AHC 16 (1984) 348-369

Molnár, A., *La pensée hussite dans l'interpretation de Jean de Raguse* Communio Viatorum 26 (1983) 143-152

Morrisey, Th. E., *After six hundred Years The Great Western Schism, Conciliarism and Constance·* ThSt 40 (1979) 495-509

— *Emperor-elect Sigismund, Cardinal Zabarella, and the Council of Constance:* CHR 69 (1983) 353-370.

— *Cardinal Franciscus Zabarella (1360-1417) as a Canonist and the Crisis of His Age· Schism and the Council of Constance:* ZKG 96 (1985) 196-208.

Muller, H , *Zur Prosopographie des Basler Konzils· Franzosische Beispiele* AHC 14 (1982) 140-170

— *Die Kirche des Spatmittelalters in der Krise· Konziliarismus, Grosses Schisma und Basler Konzil:* Geschichte in Koln 11 (1982) 20-57

Oakley, F , *Natural Law, Conciliarism, and Consent in the Late Middle Ages,* London 1984.

Polc, J. V., *Johannes Hus rehabilitieren? Eine Quaestio disputata* AHC 15 (1983) 307-21.

Schneider, H., *Das Basler Konzil in der deutschsprachigen evangelischen Kirchengeschichtsschreibung:* ThZ 38 (1982) 308-330.

Schofield, A N.E D., *The Case of Jan Hus:* The Irish Ecclesiastical Record 109 (1968) 394-406

Schwaiger, G., *Die konziliare Idee in der Geschichte der Kirche* Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 5 (1986) 11-23.

Seibt, F , *Hus in Konstanz.* AHC 15 (1983) 159-171

Sieben, H -J , *Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters,* Paderborn 1984 (Konziliengeschichte Reihe B: Untersuchungen).

— *Traktate und Theorien zum Konzil,* Frankfurt 1983

— *Der Konzilstraktat des Nikolaus von Kues· De concordantia catholica·* AHC 14 (1982) 171-226

Stieber, J. W., *Pope Eugenius IV, the Council of Basel, and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire. The Conflict over Supreme Authority and Power in the Church,* Leiden 1978

Stump, H , *Reform in Head and Members: The Reform Ideas of the Council of Constance (1414-1418),* Los Angeles 1978.

Swiezawski, S , *John Hus – Heretic or Precursor of Vatican II?.* Religion in Communist Dominated Areas 25 (1986) 148-151, 166.

Tatnall, E. C , *Die Verurteilung John Wyclifs auf dem Konzil zu Konstanz,* en *Das Konstanzer Konzil,* 283-294

Tierney, B., *Church Law and Constitutional Thought in the Middle Ages,* London 1979.

— *Church, Law, and the Truth of Constitutional Thought, 1150-1650,* Cambridge 1982

— *Hermeneutics and History The Problem of «Haec Sancta»,* en T A Sanquist-M R Powicke (eds), *Essays in Medieval History (FS B Wilkinson),* Toronto 1969, 354-370

Vagedes, A , *Das Konzil uber dem Papst? Die Stellungnahmen des Nikolaus von Kues und des Panormitanus zum Streit zwischen dem Konzil von Basel und Eugen IV* (2 vols), Paderborn 1981

Vasold, M , *Fruhling im Mittelalter John Wyclif und sein Jahrhundert,* Munchen 1984

Vooght, P de, *La confrontation des theses hussites et romaines au concile de Bâle* RThAM 37 (1970) 97-137, 254-291

— *Les Pouvoirs du Concile et l'autorite du Pape au Concile de Constance Le décret «Haec Sancta Synodus» du 6 avril 1415,* Paris 1965

Wohlmuth, J , *Verstandigung in der Kirche Untersucht an der Sprache des Konzils von Basel,* Mainz 1983

Zwolfer, R , *Die Reform der Kirchenverfassung auf dem Konzil von Basel* Basler Zeitschrift fur Geschichte und Altertumskunde 28 (1929) 141-247, 29 (1930) 1-58

VI

LA UNION EN EL SEGUNDO CONCILIO DE LYON (1274) Y EN EL CONCILIO DE FERRARA-FLORENCIA-ROMA (1438-1445)

Umberto Proch

1
El segundo concilio de Lyon (1274)

1. *El contexto del siglo XIII y los antecedentes del concilio II de Lyon*

Durante siglos la historiografía católica ha colocado el segundo concilio de Lyon (1274) en la lista de concilios «ecuménicos», basándose en el principio primario de su convocatoria, dirección y aprobación por parte del papa de Roma, junto con una amplia participación de obispos. La ecumenicidad se entiende aquí como catolicidad-universalidad reconocida gracias a su centro de atracción, el sumo pontífice. Los orientales no católicos, basándose en un criterio de ecumenicidad centrado más en la representatividad patriarcal-episcopal, no han reconocido nunca el carácter de ecumenicidad del segundo concilio de Lyon, en el que se reunieron, bajo la presidencia del papa, más de mil obispos y prelados occidentales, mientras que la participación oriental fue realmente exigua (algunos prelados y algún embajador laico).

Hoy, gracias a las numerosas investigaciones sobre el concepto de ecumenicidad, entendida ciertamente en sentido histórico-geográfico, pero ampliada además en su significado espiritual (de universalidad en el Espíritu y en la fe) y teológico (la unidad como don de Dios que precede a su Iglesia dispersa y dividida; y como unidad históricamente estructurada en grupos concretos convergentes), la historiografía católica se muestra más bien inclinada a aceptar una distinción entre los grandes concilios más propiamente «ecuménicos» del primer milenio y los concilios «generales» de la Iglesia occidental reunidos en torno al papa de Roma. Lyon (ateniéndonos además a las palabras del papa Pablo VI en 1974, con ocasión del séptimo centenario del Lugdunense II) pertenece más bien a este segundo grupo. Es distinto el caso del Florentino, en el que se fundieron juntos prácticamente todos los criterios clásicos de ecumenicidad, y al que ya desde el siglo XV se dio el título de «octavo ecuménico», queriendo así conectarlo claramente con los acontecimientos conciliares del primer milenio cristiano. La negación —que siempre aparece en la literatura oriental ortodoxa— de la ecumenicidad del concilio de Florencia debido a su falta de recepción por parte de la Iglesia, es históricamente bastante reciente (¡e inaplicable para muchos concilios antiguos!) y además en sí misma problemática. Un estudio más detenido y sereno de las fuentes históricas, hoy ciertamente posible, lleva a la superación de semejantes polémicas frontales y a una consideración más desapasionada de los valores y de los límites de todo concilio, expresión típica y representativa de la Iglesia, que es hija santa de Dios, pero que se encuentra también inmersa en la concreción del tiempo de los hombres.

El concilio de Lyon II (1274) se sitúa en un periodo muy fecundo y representativo para el occidente cristiano, el del siglo XIII. Es el siglo del apogeo de la escolástica, con sus grandes maestros; dos de ellos tomaron parte ciertamente en el concilio de Lyon,

aunque sin intervenir en él con discursos doctrinales y sin discutir con los representantes griegos. De todas formas, el esquema escolástico es el que ofreció la base conceptual a la única declaración dogmática del concilio de Lyon II, la constitución *Fideli ac devota* sobre la procesión del Espíritu santo, que recoge la profesión de fe firmada y proclamada por los embajadores griegos (la *Quoniam missi:* profesión de fe del emperador Miguel Paleólogo). El siglo XIII marca además el apogeo del papado, que era en aquel tiempo el verdadero fiel de la balanza europea, no sólo en el terreno religioso, sino también en el ámbito político y cultural. La filigrana del Lugdunense II esta marcada por estas líneas. Desde principios de siglo el papado buscaba ocasiones, medios financieros y estímulos para recuperar para la cristiandad la posesión de los lugares santos de Jerusalén. El sueño-proyecto de la cruzada va desde Inocencio III (1198-1216) hasta san Luis, rey de Francia († 1270) y Gregorio X (1271-1276) como conciencia eclesial dominante; éste fue precisamente el motivo primordial por el que el papa Gregorio convocó a los obispos en Lyon para mayo de 1274: obtener de ellos el consentimiento y los diezmos necesarios para su cruzada.

El siglo XIII conoce además el nacimiento de nuevos movimientos espirituales sumamente fecundos, como las órdenes franciscanas, la orden dominicana, los florenses, etc., con todo su impulso de recuperación de un evangelio más auténtico y de impulso misionero. No es casual que el Lugdunense II estuviera preparado y marcado por toda una serie de legaciones a oriente confiadas por los papas a los franciscanos: recordemos entre otros a fray Jerónimo de Ascoli y a fray Bonagracia de san Juan en Persiceto, encargados por el papa Gregorio de una larga legación de 15 meses, que llevó a la profesión de fe de Miguel VIII y a la discutida adhesión oriental al concilio II de Lyon. El siglo XIII asiste igualmente al florecimiento de movimientos espirituales radicales y a veces heréticos, a menudo en contraste con la fe oficial; pero de ellos encontramos poco eco en los trabajos conciliares de Lyon.

Se ha afirmado que el siglo XIII experimentó además el apogeo de la prevalencia del factor político sobre el eclesial. Este juicio ofrece a menudo una clave hermenéutica de notable importancia para muchos acontecimientos eclesiales. Y es también lo que ocurre en el caso del concilio de Lyon: la proclamación de la unión *(reductio)* de los griegos fue también el fruto hábil (pero pasajero) de la política religiosa de Miguel VIII Paleólogo, uno de los emperadores más discutidos de la historia bizantina, refundador del imperio después de la catástrofe (la conquista y el saqueo por parte de los cruzados de Constantinopla el año 1204), un hombre sin duda alguna privado de escrúpulos y capaz de imponer su voluntad por la astucia o por la violencia. Miguel Paleólogo intentó jugar la carta de la posible unión, bien para reconquistar en un primer tiempo el trono de Constantinopla, bien para mantener luego su posesión en contra de la reacción latina. El concilio de Lyon II se presenta como un episodio más en este intento, cuya duración podía sostenerse (como de hecho se sostuvo) sólo hasta la muerte de Miguel (1282). El retorno violento a la ruptura con el mundo latino no hace más que resaltar lo que es otro drama característico del siglo XIII: la consolidación de la fractura entre el oriente y el occidente cristiano. Habiéndose iniciado con la tragedia de 1204, el siglo XIII conoció la radicalización del odio mutuo, de la opresión latina sobre el oriente, de la explotación económico-mercantilista, de las polémicas político-teológicas, del alejamiento en conjunto de los dos mundos cristianos. En sustancia, la historia del concilio de Lyon II no fue más que el termómetro revelador de esta ruptura radicalizada.

2. *Objetivos y perspectivas del concilio*

Gracias a las investigaciones modernas, hoy es posible superar no pocos lugares comunes que corrían en el pasado a propósito del II concilio de Lyon. Ya no es posible pensar que esta asamblea fuera convocada sobre todo para discutir y negociar la unión

de las Iglesias. Es ciertamente verdad que en aquellos años, especialmente a partir del 1245, las negociaciones unionistas entre los latinos y los bizantinos habían sido cada vez más intensas y que habían conducido a algunas reuniones, legaciones, cartas y actos diplomáticos, que encontraron luego su coronación en el acta de unión de febrero de 1274 en Constantinopla y en su repetición oficial en Lyon. El objetivo primario por el que el papa Gregorio X convocó esta solemne asamblea fue, sin embargo, el de socorrer a la tierra santa y conseguir los fondos necesarios para organizar una cruzada. Esto es lo que indica la *Ordinatio generalis concilii lugdunensis,* un breve informe del concilio, que hasta 1964 sólo se conoció en parte y en una redacción incierta (es la *Brevis nota* de las colecciones conciliares hasta el Mansi), recientemente descubierto y publicado por Franchi: «(Papa) coepit alloqui Concilio, narrando... causas propter quas convocaverat Concilium; et super quibus, scilicet super subsidio terre sancte, super unione Graecorum, et super reformatione morum»[1]. Y el primer periodo conciliar en mayo de 1274 estuvo totalmente dedicado al problema de la cruzada: Gregorio X pidió y obtuvo para ello seis años de diezmos, después de haberse despedido y regresado a su patria muchos prelados y abades, mientras estaban sólo los invitados expresamente al concilio[2].

En la sesión inaugural del 7 de mayo de 1274 el papa Gregorio, al mencionar como segundo objetivo de la asamblea el de la unión de los griegos, expresaba por su parte más bien una esperanza y un augurio que una certeza. En efecto, conocía el resultado que habían obtenido felizmente en Constantinopla las dos últimas negociaciones (1272-1274) entre sus legados, los padres franciscanos, y el emperador con muchos nobles; pero sólo podía esperar que la delegación griega oficial (en representación del emperador, que había sido expresamente invitado) llegase a tiempo a Lyon durante los trabajos. De este modo habrían quedado sellados con una repetición pública solemne la promesa y el juramento ya hecho en oriente unos meses antes (la *unio);* y sobre todo se habría podido discutir, a lo largo de una asamblea de toda la cristiandad latina, sobre las relaciones entre el oriente cristiano y las potencias occidentales, y sobre la avenencia entre las dos Iglesias *(pax).*

Estos dos elementos, la *unio* y la *pax*, tienen que distinguirse cuidadosamente, para evitar confusiones sobre el Lugdunense II. En Lyon no había que discutir sobre la unión, sobre cómo hacerla, sobre las bases teológicas necesarias para ello, etc. Este trabajo se había realizado ya en oriente; además, los latinos no habrían aceptado nunca discutir de ello en el propio concilio: para ellos el dogma no se tenía que discutir, sino tan sólo aceptar. Esto es realmente lo que afirma la *Ordinatio* (único documento que tenemos para el conocimiento del proceso conciliar, a falta de actas auténticas), poniendo este pensamiento en labios de los mismos embajadores griegos: «Et dixerunt in praesentia domini pape quod veniebant ad omnimodam oboedientiam sancte romane Ecclesie; et ad recognitionem fidei, quam ipsa Ecclesia tenet; et primatus ipsius»[3]. El 6 de julio de 1274 los embajadores griegos repitieron solemnemente las proclamaciones y la profesión de fe que ya habían hecho anteriormente en Constantinopla; y esa *professio fidei* era la que el papa había enviado al oriente (redacción de Clemente IV, 1267), para que fuese aceptada y proclamada. ¿Qué es lo que podía discutirse entonces en Lyon? El problema de la paz, es decir, el problema político del imperio griego que acababa de renacer y su situación más segura respecto a las potencias cristianas occidentales, era un objetivo ciertamente prioritario en los planes del obstinado Miguel Paleólogo, a quien lo obtenido en Lyon consiguió consolidar muy poco.

1 A Franchi, *Il concilio II di Lione (1274) secondo la Ordinatio Concilii Generalis Lugdunensis*, 72-73
2 *Ibid* 74, 107
3 *Ibid* , 80-81

El tercer objetivo declarado por el Lugdunense II era el de promover una reforma intraeclesial. Desde varias partes se advertía la urgencia del retorno (¿o del avance?) hacia una vida más evangélica, hacia una Iglesia menos rica y más carismática, hacia una menor repercusión de la política en la vida eclesial. Los movimientos espirituales y también los heréticos de la época se hacían portavoces de este ansia de vitalidad nueva. En el concilio el esfuerzo por la renovación se realizó sobre todo en el nivel institucional y moral. Consciente de la importancia de la unidad de la Iglesia para su misma vitalidad, Gregorio X quería reforzar esa unidad centrando —y concentrando al mismo tiempo— a la cristiandad, incluida la oriental, en torno a la sede de Pedro y subrayando así más todavía aquel «romanocentrismo» típico de la Iglesia medieval y de los esfuerzos unitaristas de la época. Celebrando al mismo tiempo la prevalencia definitiva del factor religioso sobre el político —pero consagrando también una cierta ingerencia en el ámbito temporal por parte del poder espiritual, que llevaría pocos decenios más tarde a un nuevo clima de enfrentamiento—, se deseaba centrarlo todo cada vez más en Roma para reforzar la cristiandad, la fe y la misión, y para proteger así también el orden civil y la misma política. Era preciso reforzar al papado en su papel de «sumo conciliador» del mundo cristiano *(christianitas)*. La constitución aprobada en el concilio sobre la institución del cónclave para la elección del papa tendía así a asegurar un rápido recambio de la autoridad central de la Iglesia y a reforzar su presencia. Las otras constituciones del Lugdunense II, dedicadas a problemas de orden sociológico-moral y dirigidas hacia un principio de reforma, atestiguan igualmente el esfuerzo del papado medieval por dirigir y mejorar la vida del *corpus ecclesiae*. Desgraciadamente, más que una verdadera reforma de la Iglesia *in capite et in membris*, el concilio de Lyon fue una intervención limitada a algunos sectores, sin que se consiguiera suscitar cambios profundos y sin poder evitar una cierta degeneración de la vida eclesial y social en el siglo siguiente.

3. *La preparación de la unión* (reductio) *de los griegos*

a) *La ruptura y los esfuerzos por solucionarla*

Todavía se afirma algunas veces que el cisma entre las Iglesias cristianas de oriente y de occidente se consumó deprisa y casi de manera imprevista a mediados del siglo XI, con el famoso intercambio de excomuniones entre Silvacándida y Cerulario. No cabe duda de que los sucesos de 1054 fueron la causa desencadenante de la desunión; sin embargo, estuvieron precedidos por numerosas señales y episodios de extrañamiento mutuo, y las causas indirectas del cisma se han puesto hoy mucho más de manifiesto: la división entre el este y el oeste del imperio cristiano, el problema de las jurisdicciones eclesiásticas, las diferencias culturales y lingüísticas, la creación en occidente del imperio franco, las diversas sensibilidades y tradiciones teológicas.

Además, si los sucesos de 1054 estuvieron ciertamente preparados por toda una serie de causas menores, no constituyeron sin duda alguna una fractura definitiva sin posibilidad de arreglo: a pesar de un alejamiento mutuo cada vez mayor, las dos partes de la cristiandad siguieron manteniendo ciertos contactos positivos hasta comienzos del siglo XII, con frecuentes intentos de unificación. La investigación histórica tiende hoy a afirmar que la radicalización de la ruptura entre oriente y occidente debería colocarse en el periodo de los sucesos de 1204 (cuarta cruzada y toma de Constantinopla) y en el clima teológico-espiritual que se creó a continuación. El reparto latino del imperio griego, la creación de reinos latinos y de obispados latinos en oriente y una cierta política de latinización forzada (muchos sostenían que la guerra era el único camino par la unión) sostenida también tácitamente por el papado, condujeron a la ruptura definitiva, a la polémica

radical y a la aparición del odio contra los occidentales, vistos por los griegos como conquistadores políticos y económicos, y como herejes y cismáticos. Fue aquel el momento de las acusaciones mutuas de mayor dureza y del diálogo entre sordos, como por ejemplo el que tuvieron el papa Inocencio III y el patriarca griego de Constantinopla, Juan X Camateros.

A pesar de este clima difícil, el siglo XIII asistió a numerosos intentos de unión, que culminaron después en los sucesos de Lyon. Los promovía el impulso misionero hacia el este suscitado por las órdenes mendicantes, que partían desde el centro eclesial (Roma) hacia el Asia, hacia el Islam, los tártaros (una delegación tártara habría estado presente en Lyon en julio de 1274) y otros pueblos, incluidos los griegos. El respeto y la estima de que gozaban los franciscanos y los dominicos favorecieron ciertamente la posibilidad de numerosas legaciones pontificias; sin embargo, por parte de los latinos fue siempre demasiado rígida la actitud con los griegos, éstos tenían que «volver a la verdad» que la Iglesia latina y la *romana Ecclesia* (entendida como la Iglesia institucional que tiene su centro en el obispo de Roma) tenían que mostrarles. Esta habría sido además la explicación latina de fondo de la unión de Lyon: los griegos habían reconocido y aceptado finalmente la verdad. La actitud de los orientales frente a la unión, por el contrario, estaba ampliamente sostenida por el poder político: sobre todo el poder imperial intentaba sacar la mayor ventaja práctica posible de la causa de la unión. Los comnenos (siglos XII-XIII) se la habían prometido al papa a cambio de la abolición del imperio de occidente, entonces en manos de los Staufer (suevos). Juan III Vatatze, entre el 1230 y el 1254, había abierto unas negociaciones para la unión sobre todo con Inocencio IV († 1254), con la intención de retirar el apoyo al imperio latino de Constantinopla. Después de la entrada en escena de Miguel Paleólogo (1258) y de su reconquista de la capital del Bósforo, la causa de la unión servía al nuevo emperador para buscar un acuerdo con el papado y evitar la reacción latina y la invasión anjovina (del año 1266 al 1282).

A partir de 1262 Miguel ofreció así la unión eclesiástica a cambio de la paz: los papas (Urbano IV, Clemente IV y Gregorio X) exigieron siempre, sin embargo, la aceptación previa de la unión, después de la cual habría podido discutirse también la causa de la paz.

Por consiguiente, es verdad que la preparación remota y próxima del Lugdunense II estuvo fuertemente marcada por las motivaciones políticas; sin embargo, a través de legaciones, intercambio de cartas, discusiones en oriente y diversos memoriales, se intentó llegar también al plano teológico-eclesial. ¿No es acaso posible, al menos en línea de principio, que lo que en la historia *ex parte hominum* aparece como un pesado condicionamiento, resulte por el contrario *ex parte Dei* un elemento que mantenga viva una necesidad olvidada? Es un dato de hecho que los elementos políticos fueron el contexto que desencadenó el concilio de Lyon; sin embargo, no pueden olvidarse los factores teológicos (a pesar de todos los límites de un «diálogo» semejante en aquella época). Hay que valorar ciertamente todos los múltiples y reales condicionamientos; las fuentes de que disponemos muestran, sin embargo, que no se trató simplemente de un juego de compromisos políticos.

b) *La preparación inmediata del concilio (1267-1274)*

El 4 de marzo de 1267 el papa Clemente IV, en respuesta a las peticiones de unión y de paz por parte de Miguel VIII, le enviaba una carta larga y detallada y una profesión de fe relativa a la doctrina trinitaria y al primado romano, que en la voluntad precisa del papa tenía que ser aceptada y jurada por parte de Miguel y de la Iglesia de oriente. También el patriarca José I había recibido una carta personal semejante con la exhortación

a colaborar en el éxito de la empresa. La muerte imprevista de Clemente (1268) y el periodo de interregno más largo de la historia del papado (1268-1271) parecían haber interrumpido de nuevo las negociaciones; pero los temores en política externa por parte de Miguel VIII y la voluntad de unión del recién elegido papa Gregorio X (1271) condujeron en 1272 a una nueva legación pontificia a oriente, guiada por cuatro franciscanos. Con una carta fechada el 24 de octubre de 1272 el papa Gregorio anunciaba a Miguel la voluntad de convocar un concilio para ayudar a tierra santa, para la reforma de las costumbres y para la obtención de la unidad. Alabando la voluntad del monarca bizantino de cooperar por la unidad, el papa afirmaba que era necesario que el oriente consiguiera la unión en las cuestiones de fe, aceptando la *professio fidei* de Clemente IV y jurándola solemnemente. Una vez hecha esta profesión, el papa invitaría al emperador y a los suyos a un concilio general (el que siguiera a Lyon), en el que no habría que discutir ni formular una nueva definición de fe, sino solamente reforzar la unión ya hecha confirmándola con una aceptación pública. Una vez hecho este pacto de mutua caridad, podría hablarse también concretamente de la paz. El papa escribió luego al patriarca José I, impulsándole a favorecer la unión como su «promotor especial» e invitándole a él y a los demás prelados griegos a participar en el concilio. Las palabras del papa son muy elocuentes en el reconocimiento de lo que significaba para los latinos una «unión»: se trataba de la aceptación de la fe prescrita por Roma.

Un reconocimiento eventual por parte de los griegos de la profesión de fe propuesta por Clemente IV, centrada en una aceptación del *Filioque* expresado en su formulación latina consolidada —sin un adecuado fundamento patrístico comparativo— y en la de un primado papal presentado de la manera con que había evolucionado en occidente a partir de la reforma gregoriana —extraña por completo a la tradición autonomista griega— no podía menos de suscitar en Constantinopla reacciones muy vivas y discusiones acaloradas. Fue un error de Miguel intentar imponer la unión por la fuerza a los monjes, al clero y al pueblo en general, muy mal dispuestos frente a occidente y su teología. La persecución y las violencias no han sido nunca la mejor manera de favorecer la paz; más aún, en Constantinopla esto radicalizó más todavía a los elementos contrarios a la unión, que se reunieron en un sínodo y crearon de este modo el partido antiunionista. El mismo patriarca José I, que hasta entonces había sido un equilibrado moderador entre las partes, se opuso a la unión con un juramento antilatino firmado en junio de 1273. Es emblemático para este periodo el caso del dignatario eclesiástico Juan Bekkos: enviado primero a la cárcel por Miguel como antiunionista, pudo estudiar en la prisión el libro de Nicéforo Blemmides sobre el *Filioque* y sus pruebas patrísticas que apoyaban la equivalencia de las partículas *ἐξ* y *δία* en la comprensión de la procesión del Espíritu santo. Elegido patriarca después de la unión, Bekkos permaneció en este cargo desde 1275 hasta 1282, cuando fue encarcelado de nuevo por los antiunionistas bajo el nuevo emperador Andrónico, hijo de Miguel, y murió en la cárcel.

Las dificultades internas en Bizancio y el escepticismo de los latinos sobre la sinceridad bizantina no minaron, sin embargo, el entusiasmo de los legados occidentales. El alejamiento de José I de la escena pública, las presiones de Miguel VIII y un cierto retorno al diálogo teológico entre los partidos condujeron a buen éxito las negociaciones. El emperador logro convencer a un grupo numeroso de 44 metropolitas y obispos griegos (firmatarios de una carta que se llevó luego a Lyon) para que aceptasen la profesión de fe de Clemente IV, con la aclaración de que se concedía el primado (entendido en sentido antiguo...), la apelación al papa y su conmemoración en los dípticos, y que se aceptaba la forma latina del credo con el *Filioque*, pero sin que todo esto significase de parte griega ningún cambio eclesiológico o en la vida eclesial concreta, ni ninguna modificación o añadido al texto griego del credo.

Que eran éstas las intenciones manifiestas de Miguel —y también ciertamente las de los prelados firmatarios— lo atestigua una carta de los legados papales en viaje desde Constantinopla a Lyon (7 de abril de 1274). En ella los dos franciscanos legados declaraban al papa que el emperador le rogaba solemnemente que dejase íntegro el símbolo griego y que no alterase las tradiciones canónicas y rituales de la Iglesia bizantina. Miguel solicitaba prácticamente la autonomía eclesial del oriente.

El acto oficial de unión, anterior al concilio, se llevó a cabo en febrero de 1274 en Constantinopla, en el palacio de las Blakernas. Con la aprobación de 44 metropolitas y obispos y de numerosos dignatarios, Miguel VIII proclamaba oficialmente ante los legados pontificios la profesión de fe de Clemente IV sobre la doctrina trinitaria y el primado romano (cf. DS 851-861). Personalmente no había querido jurar, declarando que su firma con tinta roja — típica de los emperadores bizantinos— tenía entre los orientales valor de juramento. El acto de Lyon, realizado unos meses más tarde por una delegación del Paleólogo, no fue más que una repetición oficial en nombre suyo del acta de unión de febrero de 1274.

4. *Los trabajos del concilio según la* Ordinatio

a) *Las sesiones conciliares*

Respecto a la *Brevis nota* contenida en las colecciones clásicas conciliares y largamente incompleta, la *Ordinatio* —descubierta y publicada en tiempos del Vaticano II— nos presenta un auténtico orden del día de los trabajos de Lyon, recogiendo al mismo tiempo descripciones de las ceremonias y anotaciones histórico-teológicas. Este breve escrito es la fuente más autorizada para reconstruir los trabajos conciliares. Gregorio X los inauguró solemnemente el 7 de mayo de 1274, proclamando en aquella misma sesión los tres objetivos de la convocatoria: *subsidium terrae sanctae, unio graecorum, reformatio morum*. En la segunda sesión (18 de mayo) apareció con claridad el carácter papal del concilio: no hubo intervenciones en el aula (como sucedió, por otra parte, a lo largo de todo el concilio), mientras que el papa tuvo una alocución y presentó la constitución *Zelus fidei* sobre los diezmos en favor de la cuestión de la tierra santa, un texto ya preparado anteriormente. La *Ordinatio* afirma que dicho texto fue solamente «leído»: no se habla de intervenciones ni de aprobaciones por parte de los padres conciliares. Lyon revela por tanto un rasgo característico, típico de los concilios medievales latinos, presididos, dirigidos e instruidos por el papa, como centro de inspiración y de decisión de los mismos. Parece como si en esta perspectiva el auténtico factor conciliar de asamblea cristiana corriera el riesgo de trasformarse en una simple concesión por descontado de asentimiento, con la finalidad de ampliar el valor de una decisión pontificia.

La cuestión del socorro a tierra santa debió parecer tan primaria que dio la impresión de que el concilio se había terminado después del 18-20 de mayo —según el relato de la *Ordinatio*—: muchos prelados se despidieron y otros muchos se concedieron unas amenas vacaciones. Gregorio esperaba con ansia noticias de la delegación griega. A finales de mayo volvió a animarse la asamblea: una carta de los legados papales anunciaba su llegada inminente. Entre tanto (4 de junio) se celebró una sesión, la tercera, dedicada a la lectura de doce constituciones de reforma, dirigidas al clero y a los laicos; luego se añadirían algunas otras al final de los trabajos y después del mismo concilio. El 24 de junio llegaron los embajadores griegos, acogidos y acompañados solemnemente en la ciudad por un cortejo de prelados y dignatarios. Gregorio los recibió con solemnidad y les dio el beso de paz: se trataba de los dos obispos Germán III, ex-patriarca de Constantinopla, y Teófanes de Nicea, junto con el laico Jorge Acropolita, «secretario de

estado» del emperador Miguel. Los griegos presentaron sus credenciales y la carta de los prelados orientales. En la solemne misa papal del 29 de junio, en presencia de los griegos, se cantó el símbolo de fe en las dos lenguas, cantándose además el *Filioque* por tres veces, también en griego. Entre el 30 de junio y el 4 de julio llegó a Lyon una delegación tártara, que fue recibida por el papa. El 16 de julio (quinta sesión) recibiría el bautismo un miembro de dicha delegación.

La sesión cuarta, dedicada a la unión, se celebró el 6 de julio de 1274. Presidiendo la asamblea, Gregorio declaró que, «contra la opinión de todos, los griegos venían libremente a la obediencia de la *romana Ecclesia,* profesando la fe y reconociendo su primacía»[4]. Después de narrar brevemente el feliz resultado de las complejas negociaciones, el papa siguió diciendo que en Grecia hacía ya algunos meses que el emperador había emitido una profesión de fe y de sumisión, cosa que habrían hecho también solemnemente en su nombre sus embajadores en Lyon. Jorge Acropolita repitió a continuación el acto de obediencia y la profesión de fe (el texto de la profesión de Clemente IV). En aquel momento, sentándose los griegos en la asamblea entre los cardenales, se cantó el símbolo niceno-constantinopolitano con el añadido del *Filioque* (repetido dos veces). Entre el 7 y el 16 de julio podemos pensar que se discutió también de la «paz» entre el oriente y el occidente cristianos.

b) *La suerte de la unión*

El acto de Constantinopla (febrero de 1274), repetido en Lyon el 6 de julio de 1274, difícilmente podía conocer una eficacia duradera en el entramado eclesial. Minado como estaba por los intereses político-militares y mercantilistas, precedido por una larga historia de desconocimiento mutuo, realizada sobre todo por las cúpulas de las dos Iglesias (especialmente de la oriental), marcado además por dolorosas y violentas persecuciones realizadas por Miguel Paleólogo, y marcado finalmente por la desconfianza occidental frente a la sinceridad de los griegos, la unión (*reductio)* de Lyon estaba destinada a vivir tan sólo mientras vivieran sus protagonistas. Políticamente, el acto de Lyon no obtuvo para Miguel el anhelado reconocimiento de su reconquista de Constantinopla: la amenaza anjovina sobre el oriente duró aún casi un decenio, hasta las famosas Vísperas Sicilianas (1282) y la expulsión de los franceses de Sicilia. Por lo que se refiere a la Iglesia griega, después de destituir al patriarca José I, declaradamente antiunionista, Miguel hizo elegir a Juan Bekkos, que era ahora unionista convencido; pero la oposición eclesial de los monjes, clero y pueblo —no siempre fanática— iba creciendo cada vez más contra un acto realizado prácticamente sólo por la cabeza *ad extra* de la Iglesia oriental imperial. A pesar de la insistencia de Miguel en que no se cambiaba nada de la fe tradicional, del símbolo, de la autonomía y de los ritos griegos, y a pesar del esfuerzo sincero de Bekkos de exponer en sus escritos la concordia fundamental de los padres latinos con los griegos en los temas de fe (una preciosa sugerencia que habría sido fundamental un siglo y medio más tarde, en Florencia), la ruptura en oriente era demasiado profunda. Por lo demás, también en occidente se dudaba cada vez más de los griegos. Los sucesores de Gregorio excomulgaron hasta dos veces a Miguel, y con su muerte (1282) la suerte de la unión en Constantinopla quedó definitivamente sellada. Su hijo y sucesor Andrónico, ligado a los círculos antiunionistas, denunció inmediatamente la profesión de fe de su padre y todo contacto con el occidente; y aquel acto de Lyon que debería haber reconstruido la unidad acabó más bien por ahondar el surco del alejamiento religioso y político. El siglo

4 A Franchi, *Il concilio II di Lione (1274)*, 86s

XIV y los intentos de unión hasta el final del imperio bizantino estarían marcados profundamente por este fracaso.

¿Dónde reconocer las causas de la frustración? En primer lugar en la excesiva vinculación entre religión, política y economía: la autenticidad de los contactos estaba minada por demasiados intereses partidistas. Con la unión, los emperadores bizantinos querían obtener la estabilidad política, mientras que los papas intentaban consolidar su autoridad y (dentro de los proyectos de Gregorio) buscar alianzas más sólidas contra los turcos. Además, a las potencias europeas les interesaba demasiado ensanchar sus conquistas y sus mercados en oriente, manteniendo fijas sus colonias: de esta forma la unión podía ser para ellos ventajosa o peligrosa. Otro grupo de causas pueden señalarse en la distancia eclesial entre oriente y occidente, en cuanto a la lengua, la cultura, la historia, la disciplina, los ritos, las instituciones, las fórmulas de expresión de la fe. Habrían sido necesarios mucho más que intercambios diplomáticos y legaciones oficiales para favorecer un nuevo contacto eclesial. Ni la polémica violenta ni la imposición por parte de los jefes podían favorecer dicho proceso. Está claro que para el oriente no podía bastar una profesión de fe firmada (y jurada) sólo por el emperador, aunque fuera con el consenso por escrito de un grupo notable de obispos (aun aceptando que éstos hayan estado sustancialmente representados en Lyon: un tema que todavía está en discusión). Se necesitaba un auténtico *concilium*, es decir, un acto sinodal en el que estuvieran de acuerdo juntamente los obispos de oriente y los de occidente, bajo la presidencia del papa o de sus legados, para enfrentarse y discutir libremente entre sí. Una propuesta semejante, repetida continuamente por los griegos, había sido acogida también, no sin algunas dificultades, por los latinos en torno a 1240-1250; pero en la preparación del Lugdunense II se había dado más bien un paso atrás, evitando una convocatoria semejante y casi imponiendo a los griegos una formulación de fe de cuño occidental, que había sido fijada por la gran escolástica y se había desarrollado a partir de la reforma gregoriana. En Lyon sobre todo no se dijo nada sobre la admisión del símbolo griego sin el *Filioque* (una reivindicación que habían exigido siempre los griegos, mientras que en el concilio se cantó en griego «bis et ter», quizás más para subrayar la verdad de este añadido al credo que para imponérselo a los orientales); y tampoco se habló de la aceptación de los diversos ritos griegos (por ejemplo, en los sacramentos: confirmación, ázimos, epiclesis, etc.). Tampoco se dijo nada del papel de los patriarcas: la fórmula de aceptación del primado (a diferencia de la del concilio de Florencia) subraya por el contrario la *plenitudo potestatis* del papa en cuestión de fe («et si quae de fide subortae quaestiones, suo debent iudicio definiri»: DS 861), el derecho a apelar directamente a él y sobe todo el hecho de que el papa tiene un primado y principado sumo y pleno sobre toda la Iglesia católica, un primado que la *romana Ecclesia* posee como fuente y de cuya solicitud hace participar a las demás Iglesias con sus obispos y patriarcas, a las que honra con diversos privilegios. Sobre los patriarcas en particular hay que observar que la fórmula del concilio de Lyon II (en la *professio fidei* de Miguel Paleólogo) tiende a considerar a los orientales lo mismo que a los occidentales: un pensamiento común en la eclesiología latina de los siglos XII-XIII, que estaba ya presente en 1215 en el concilio Lateranense IV (cf. COD 236). Además de una clara infravaloración histórica del origen y de la particularidad de los grandes patriarcados orientales del primer milenio cristiano (Alejandría, Antioquía, Jerusalén, Constantinopla), esta eclesiología de tipo centralista conducía a hacerlos depender a todos ellos, tanto teológica como jurídicamente, de una fuente común identificada en la *romana Ecclesia* y en su titular, el sumo pontífice, que en todo caso conservaba una responsabilidad directa de gobierno sobre toda la Iglesia. Está claro que ni en tiempos del Lugdunense ni en tiempos del Florentino habría podido ser aceptada esta idea por los orientales, ni siquiera por los de orientación más moderada.

Precisamente en esta ausencia de claridad eclesiológica se puede reconocer la causa probablemente más profunda del fracaso de los coloquios unionistas del siglo XIII. A pesar de algún esfuerzo esporádico por una u otra parte, no se logró llegar a una confrontación en profundidad entre dos planteamientos teológicos diferentes (pero no necesariamente discordantes): la escolástica latina —en sus diversas expresiones, tomista o bonaventuriana— y la griega, más dirigida hacia la patrística, menos inclinada a aceptar el método filosófico en la investigación teológica y más ligada a la tradición de las fórmulas de fe. Con una seria investigación bilateral quizás podría haberse señalado la posibilidad de una expresión concreta y de una aplicación terminológica diversa de las verdades comunes, sin caer en la trampa de una «doble verdad» que todos temían. El tiempo del Lugdunense II no estaba preparado todavía para una semejante ductilidad de planteamiento; fue en el concilio Florentino, 160 años más tarde, cuando se intentó este programa, con un empeño y unos resultados muy diversos, a pesar de las persistentes ingerencias políticas y de los intereses inmediatos que se perseguían.

2
El concilio de Ferrara-Florencia-Roma (1438-1445)

1. *La historiografía del Florentino*

¿El concilio de Florencia fue un éxito o un fracaso? ¿sirvió sobre todo para que el papado recuperara su prestigio en la tempestad del conciliarismo, mientras que hizo naufragar todos los intentos serios de unión con el oriente separado? Preguntas de este género, más o menos matizadas, recorren toda la historiografía del concilio de Ferrara-Florencia-Roma (1438-1445) y revelan en su conjunto mejor las diversas actitudes de juicio de los historiadores que un análisis cuidadoso de los hechos en sí mismos. Una verdadera historia documentada del concilio[1] —data solamente de hace algo más de treinta años— y el mismo esfuerzo crítico de edición de las fuentes, unido al histórico-filológico con vistas a una interpretación más neutral de la polémica, se remonta en gran parte a los últimos cincuenta años.

Quien se aproxima a un episodio tan complejo y complicado como el concilio de Florencia, que en muchos aspectos resulta casi un enigma histórico, debería evitar partir en principio de preguntas de este tipo: ¿fue un éxito o un fracaso? No hay más remedio que matizar las cosas, en una historia tan rica de luces y tan envuelta también en sombras a menudo dolorosas.

No poseemos las actas originales del concilio de Florencia: una suerte extraña y misteriosa para un concilio que nació para ser conocido y trascrito tanto en griego como en latín (estaban presentes en las sesiones varios notarios oficiales de cada parte, que recogían cuidadosamente los discursos de las reuniones). ¿Fue quizás la incertidumbre de los años sucesivos y la precariedad de la misma unión lo que minó la conservación esmerada de los protocolos oficiales? El hecho es que hoy podemos conocer los acontecimientos y la dinámica conciliares tan sólo gracias a obras de carácter eminentemente privado y de diversa orientación, compuestas por un notario latino presente en el concilio, Andrés de Santacroce (los llamados *Acta Latina),* por un copista griego de tendencia unionista, Juan Plusiadeno (los llamados *Acta Graeca)* y por un representante del partido intransigente griego, Silvestre Sirópulo (las llamadas *Memorias).* La edición crítica de las fuentes por obra del Pontificio instituto oriental de Roma (1940-1977) sigue siendo el esfuerzo más serio y más logrado por recuperar el vasto material a menudo inédito. La historia de la historiografía del Florentino, de todas formas, no ha concluido todavía,

1. Cf. J. Gill, *The Council of Florence,* Cambrigde 1959.

si se tienen en cuenta cada uno de los puntos de discusión entre los dos grupos. Cinco siglos de publicaciones sobre el concilio enseñan de todas formas que hay que dejar de lado la polémica y asumir un juicio más crítico y equilibrado.

2. *El contexto del siglo XV y los preliminares del concilio*

A diferencia de todos los grandes concilios, convocados por motivos dogmáticos y/ o disciplinares, el Florentino fue querido y preparado desde el principio como un concilio «de unión». Esta característica suya en cierto sentido atípica afecta, sin embargo, sobre todo a sus modos de celebración más que a su núcleo interno, se refiere más a los procedimientos externos que a su ser íntimo, que sigue estando profundamente arraigado en la estructura comunitaria de la Iglesia de Dios, que en el concilio se reúne geográfica y espiritualmente para dejarse reunificar en la fe y en los ánimos por el Espíritu de Dios vivo. Precisamente los preliminares del Florentino están marcados por este nuevo descubrimiento común (exagerado ciertamente en el conciliarismo) de la sinodalidad esencial de la Iglesia. Mientras que la historia de Lugdunense II (1274) hasta los comienzos del siglo XV, a pesar de conocer varios intentos de coloquio entre el occidente latino y el oriente griego, atestigua sin embargo un clima general de «diálogo entre sordos» (el griego Cabásilas, por ejemplo, pedía por el 1360 la convocatoria de un concilio libre y paritario en tierra griega, para resolver las divergencias dogmáticas; mientras que los papas de aquel periodo y los teólogos latinos pensaban que ya estaba todo resuelto y que un concilio sería no solamente inútil, sino pernicioso), el gran cisma de occidente primero y el movimiento conciliarista después habían suscitado un nuevo entusiasmo respecto al instrumento conciliar. Y fue precisamente en el concilio de Constanza (1414-1418) donde se tuvieron los primeros fermentos de búsqueda de la unión con la Iglesia griega, fermentos que prosiguieron luego con los esfuerzos de los papas Martín V (1417-1431) y Eugenio IV (1431-1447) y con la obra entrecruzada y en cierto modo competitiva, respecto a los legados papales en Constantinopla, del concilio de Basilea.

También el oriente cristiano, por su parte, había tenido que asumir una actitud cada vez menos rígida. Sobre todo la corte imperial, el círculo en torno al patriarca y una élite en la capital y fuera de ella veían con buenos ojos las negociaciones con los latinos, considerándolas como el único seguro de salvación frente al peligro turco, cada vez más amenazador. Primero el emperador Manuel II Paleólogo (1391-1425), luego su hijo Juan VIII (1425-1448) intentaron servirse de la carta de la unión para obtener ayudas materiales y militares de las potencias occidentales, en un proyecto de sutil equilibrio entre concesiones y negativas. Más sincera aparece por el contrario la actitud del patriarca José II (1416-1439), hombre de profunda piedad y respetado de todos, que hasta el final (murió en Florencia durante las negociaciones, por desgracia para la unión) supo conciliar los ánimos y las opiniones diversas.

La idea de buscar la unión con diversos grupos cristianos y de celebrarla en un concilio es típica de la primera mitad del siglo XV. Por parte del occidente, sobre todo por parte de Roma, se hacían esfuerzos por reunir a los diversos pueblos y se entablaban negociaciones con griegos, armenios, etíopes, coptos de Egipto, cristianos de Mesopotamia y de Siria, e incluso con otros. Se repetía entonces con mayor intensidad y con mayor éxito aquel esfuerzo de universalidad que ya se había hecho en el siglo XIII en tiempos del Lugdunense II; y los varios decretos conciliares de Florencia no son más que el resultado (al menos sobre el papel) de este esfuerzo en cierto sentido «ecuménico». Así pues, preparado por las negociaciones diplomáticas entre los dirigentes de los griegos (el emperador y el patriarca) y las facciones opuestas en el campo latino (el papa y el concilio

de Basilea), el concilio de unión tenía que celebrarse en oriente, seguir el modelo de los antiguos concilios, ser libre y seguro, y garantizar la plena libertad en las discusiones.

Sin embargo, debido a las difíciles circunstancias políticas (la amenaza turca sobre la capital) y a la desastrosa situación económica del imperio griego, los orientales aceptaron la propuesta de celebrar el concilio en Italia, financiado por el occidente, aunque manteniendo todas las demás condiciones preliminares, e incluso subrayando una más, la de la libertad completa de los griegos, que habrían intervenido en gran número, para marcharse libremente en cualquier momento: una cláusula que se respetó siempre (como atestigua una lectura desapasionada de las fuentes) y utilizada a menudo por los griegos como un arma de presión para obtener del papa nuevas concesiones.

Al convocar el concilio en Ferrara a comienzos del año 1438, el papa Eugenio IV (desterrado entonces en Florencia) era consciente de que un éxito obtenido por él con los griegos habría servido más tarde en su lucha contra el conciliarismo de Basilea, del que Ferrara era oficialmente la continuación. No cabe duda de que con los intereses dogmático-religiosos se mezclaban, como en tiempos del Lugdunense II, intereses político-eclesiásticos y militares de muy amplio alcance. Sin embargo, las fuentes conciliares de que disponemos no permiten afirmar que el concilio de Ferrara-Florencia fuera un simple «barniz» exterior de un compromiso político.

Hasta 15 meses de discusiones a menudo ásperas, que conocemos en gran parte directamente, una serie casi infinita de propuestas y de fórmulas, de reuniones y de cambios, de discusiones y objeciones bastarían por sí solos para revelar la enorme ductilidad que se usó en el concilio y el intento —quizás no del todo logrado, incluso debido a los limitados medios lingüístico-filológicos del siglo XV— por profundizar en la investigación sobre los puntos reales de divergencia, señalando sus posibles soluciones.

3. *Los hechos y la praxis del concilio: las sesiones oficiales*

El concilio fue convocado por Eugenio IV en la ciudad de Ferrara, libre y segura, elegida con el consentimiento de los griegos y en clara polémica con el concilio de Basilea. Abierto oficialmente el 8 de enero de 1438 bajo la presidencia del cardenal Nicolás Albergati, permaneció prácticamente inactivo hasta marzo de aquel año, cuando llegaron a Ferrara primero el papa personalmente, luego la minoría que se había desligado de Basilea, con el cardenal Juliano Cesarini al frente, y finalmente el grupo de los griegos. En verdad, debería hablarse más bien de «orientales» que de griegos, aunque la lengua común de todos ellos era el griego y Constantinopla con su emperador y su patriarca seguían revistiendo el papel de gran polo de atracción para los cristianos de oriente. En efecto, en el número bastante notable de participantes orientales en el concilio (se calculan por lo menos 700 personas, de las que al menos 200 eran notables) estaban presentes numerosos grupos nacionales no griegos, como los georgianos, los habitantes del antiguo Ponto y los ucranianos con Isidoro, metropolita de Kiev, al frente, que fueron los últimos en llegar a Ferrara en el verano de 1438. Ya la misma opción de los orientales de dirigirse a Ferrara, donde estaba el papa, y no a Basilea, pesó no poco en favor de la importancia y del éxito del concilio; sin embargo, por parte griega no había ni hubo en esta decisión ningún tipo de actitud negligente o de aceptación pasiva de una unión «según la Iglesia romana». Junto a las indudables estrecheces económicas en que tuvieron que moverse a continuación los griegos en Italia (determinadas también en gran parte por la desastrosa situación financiera del tesoro pontificio), las fuentes conciliares dejan vislumbrar un clima de respeto para con ellos y para con su libertad de decisión. No cabe duda de que pudieron hablar siempre con toda franqueza; un ejemplo típico de ello es la decidida oposición a la unión por parte de Marco Eugénico, el líder del grupo intransigente, que

se negó a firmar el decreto, sin que por ello sufriera ninguna violencia, presión o limitación. Las decisiones y las propuestas de los orientales fueron siempre escuchadas y acogidas, ciertamente con magnanimidad y cálculo político, pero también con realismo y con sincero respeto. El orden del día del concilio se estableció de común acuerdo; el sistema de voto tradicional *pro capite* se modificó en favor de un voto paritario según los dos grupos; las dos lenguas eran externamente iguales y tenían la misma dignidad; las sesiones se prolongaron para poder escucharse mutuamente lo más posible. Es verdad que no hemos de ignorar los condicionamientos políticos externos, incluida la insistencia del emperador por concluir una unión honorable; sin embargo, las sesiones conciliares y el curso de las sucesivas discusiones consiguieron ser suficientemente libres y se centraron en el problema religioso. Puede discutirse el hecho de si los dos grupos, a pesar del esfuerzo lingüístico y teológico realizado, lograron entenderse de veras y encontrar una base común; aunque los medios de que entonces disponían eran los escasos recursos externos e internos del siglo XV (faltaba una auténtica ciencia filológica y no disponían de ediciones críticas de los padres), en el concilio se consiguió llevar a cabo un trabajo serio y documentado de investigación y de análisis.

La sesión inaugural del 9 de abril de 1438 no fue más que una solemne sesión de apertura (lectura de la bula *Magnas omnipotenti Deo);* a continuación el concilio estuvo realmente inactivo durante varios meses, con la esperanza (prácticamente inútil) de que llegaran las delegaciones de los príncipes occidentales y de una consiguiente posible ayuda militar para los orientales. Para no perder demasiado inútilmente el tiempo, los latinos lograron convencer a los griegos de que comenzase un diálogo sobre una de las cinco cuestiones principales de división reconocidas por unos y por otros (añadido del *Filioque* al credo, procesión del Espíritu santo, purgatorio, epiclesis y primado papal). Entre mayo y julio de 1438 se discutió en sesiones de comisión la cuestión del purgatorio, procediendo según la técnica de intercambio de memoriales. Mientras que la teología escolástica latina había codificado una doctrina concreta sobre la condición de purificación (entre el juicio particular y el juicio final; purificación por el fuego; sufragios de los vivos por los difuntos; argumentos bíblicos y patrísticos), la teología griega no había profundizado mucho en esta cuestión y se limitaba a admitir dicha purificación sin aportar explicaciones demasiado específicas. De las respuestas del griego Marco Eugénico al orador latino Juan de Torquemada se deduce un fuerte apego a las ideas de los padres y una vena muy visible de palamismo[2]. Es verdad que en Ferrara no se llegó a ningún acuerdo sobre el purgatorio: el decreto de unión de Florencia se limita a afirmar su existencia y su valor, evitando entrar en todo lo que pudiera parecer un juicio sobre las ideas palamíticas de la visión de Dios (no visión «cara a cara», sino contemplación de la «luz» que emana de Dios). Ya aquí puede percibirse una ambivalencia de los resultados del concilio: por una parte, prudencia e intento de suavizar aristas; por otra, el riesgo evidente de dejar sin clarificar algunos puntos que luego resurgirían. Fue probablemente el exceso de prudencia lo que debilitó el éxito de la unión.

Después de un verano de inactividad, se decidió finalmente en octubre de 1438 afrontar en sesión pública la cuestión candente del añadido al credo de la palabra *Filioque,* que habían hecho los latinos hacía ya siglos. Los griegos tuvieron aquí la primera palabra; se dio lectura a los decretos de los concilios antiguos y Marco Eugénico expresó con claridad la acusación contra los latinos de haber cambiado el credo, sello de la verdadera

2 El palamismo es una orientación de la teología griega que debe su nombre a su representante más significativo, Gregorio Palamas (siglo XIV) Sostiene para el hombre la imposibilidad de entrar en contacto directo con la realidad de Dios (con la οὐσία, «esencia»), y el hecho de que Dios se hace encontrar a través de sus manifestaciones de luz y de energía (ἐνέργεια) que le ponen en comunicación con el hombre (parecidas a la «luz del Tabor», en donde se mostró a los apóstoles la divinidad de Jesús)

fe. Nótese aquí de pasada la actitud inicial de los griegos, que habían venido a Italia con la certeza de poder acusar a los latinos como culpables; para ellos el concilio tenía que ser el lugar de acusación de los occidentales y de su justificada defensa. Después del largo discurso condenatorio de Eugénico siguieron otros igualmente largos discursos de defensa de los latinos, centrados en la idea de que el añadido al credo se había hecho por una grave necesidad y que ese añadido no era una fe distinta, sino un explicitación de la misma. Entre octubre y diciembre las sesiones se fueron haciendo cada vez más largas y se discutió más a fondo, pero las posiciones no cambiaron: para los griegos se debía observar hasta el fondo la prohibición de manipular el credo que había hecho el concilio de Efeso (431); para los latinos la Iglesia tenía el derecho y el deber de clarificar su propia fe, tal como históricamente lo había hecho desde siempre. A pesar de que las discusiones de otoño de 1438 se parecieron con frecuencia a un diálogo de sordos, ciertas observaciones abrieron brecha en el ánimo de algunos miembros de los griegos; en particular hicieron mella las agudas observaciones de comentario al decreto de Efeso que redactó el cardenal Cesarini; como buen jurista que era (había sido durante largos años profesor de derecho canónico en Padua), se esforzó por recobrar el espíritu de la ley más allá de la letra, la intención de los antiguos padres conciliares y no sólo sus palabras. Su memorial es un auténtico tratado práctico de hermenéutica aplicada (casi un anticipo de la ciencia hermenéutica moderna); y es además un intento, logrado en parte, de poner en evidencia la continuidad en la historia de un poder-deber de la Iglesia entera de actuar e intervenir respecto a la formulación de la fe. Hombres como Besarión y más tarde Isidoro profundizarían luego en la huella que habían dejado en ellos las agudas observaciones del cardenal.

Por causa de la peste y de la escasez de fondos del erario pontificio, así como para tener una mayor seguridad política —dadas las operaciones de guerra de los mercenarios del duque de Milán, Felipe María Visconti— se decidió de común acuerdo trasferir el concilio a Florencia, en un traslado rápido pero lleno de dificultades, debido a la travesía en pleno invierno de los Apeninos. De todas formas, la ciudad toscana ofrecía mayores comodidades a los padres conciliares y un mayor espacio de acción al papa: y el concilio fue para ella el impulso o el comienzo de un apogeo económico, cultural y artístico realmente único y sumamente creativo (el recuerdo incluso físico de la asamblea perdura todavía hoy en documentos artísticos de notable interés). Las sesiones se reanudaron a comienzos de marzo de 1439 sobre el tema trinitario y con una fórmula que evitaba los largos discursos[3]. Los oradores oficiales, los teólogos Marco Eugénico y Juan de Montenero, dominico, expusieron sus diversos puntos de vista en un debate serio y bien documentado. El orador griego, recogiendo el antiguo pensamiento de los polemistas bizantinos y razonando según el esquema trinitario oriental, más ligado a la tradición y a la dinámica de acción de las personas divinas, acusaba a los latinos de herejía, por haber equiparado al Hijo con el Padre como causa originante del Espíritu santo; que, por el contrario, según Eugénico, el Espíritu tenía que proceder (ἐκπορευεῖν: «salir por origen») solamente del Padre, y el Hijo todo lo más contribuiría a su envió al mundo. Montenero, en marzo de 1439, aclaró entre otras cosas que nunca los occidentales habían pensado en dos principios y dos causas en Dios (el Padre y el Hijo), sino en una causa única y unitaria, el Padre con el Hijo en su papel derivado y unido a Él. Se citó en particular un texto de san Máximo[4], que exculpaba a los latinos de la acusación de introducir en Dios dos principios y dos causas: un texto que estuvo luego en la base del futuro acuerdo de unión.

3 Una síntesis de los trabajos puede verse en J Gill, *Il concilio di Firenze*, 225-267

4 *Carta al presbítero Marino*· PG 91, 133D-136A

El teólogo dominico Juan de Montenero intentó clarificar todo lo posible los equívocos lingüísticos y textuales; sin embargo, siguió estando sólidamente anclado a la teología latina escolástica y al método de investigación filosófica, totalmente extraños al pensamiento griego. Las dos últimas sesiones públicas del 21 y del 24 de marzo estuvieron caracterizadas, sin embargo, por un cambio decidido de perspectiva y de actitud por parte latina, sugerido probablemente por unos hombres que conocían bien la cultura y la lengua griega (el primero de todos ellos el general de los camaldulenses, Ambrosio Traversari, monje y humanista, experto traductor e intérprete, y válido mediador). Montenero renunció a las demostraciones filosóficas, escogiendo el camino de la investigación patrística y del comentario a los textos de los padres; pues bien, tanto los padres latinos como los griegos admiten una participación del Hijo en la obra de espiración del Espíritu santo, aunque sin codificarla en una expresión única (ἐξοδία). Las citas de los padres griegos causaron una gran impresión en los ánimos del grupo oriental, y en particular en hombres como Besarión, Isidoro y Doroteo. En este punto se creó una demarcación más clara en el sínodo griego, entre los mediacionistas, más dispuestos a la negociación (pero sin ceder...) y los intransigentes, bajo la dirección de Eugénico y de Dositeo: una ruptura progresiva que marcaría los meses siguientes y finalmente el destino mismo de la unión.

Dos palabras de síntesis sobre la técnica de los trabajos conciliares. El método de confrontación usado en el concilio sufrió varias modificaciones, dictadas por las exigencias de los griegos y por los frecuentes atolladeros a los que se llegó en los debates. Las sesiones públicas plenarias de Ferrara estuvieron caracterizadas por largos discursos; las de Florencia por intercambios más breves de preguntas y explicaciones entre los oradores oficiales. Desde abril hasta junio de 1438 se propuso primero la discusión en pequeñas comisiones, luego el intercambio de *cedulae* (fichas) que contenían las fórmulas por discutir y corregir. En todo caso se hizo siempre referencia a la aprobación de los dos grupos distintos, dentro de los cuales se expresaba el voto de cada individuo. A diferencia de los otros concilios, el voto deliberativo no se daba contando la mayoría de los obispos de las dos partes, sino votando primero dentro de cada grupo y confrontando luego el voto de los dos grupos. Hoy tenemos algunos testimonios de las *Actas,* sobre todo de las vivas discusiones realizadas dentro del grupo griego, pero ciertamente no debió faltar tampoco entre los latinos una dialéctica interna, aunque más matizada. Los discursos y las intervenciones en la sesión plenaria se ponían por escrito por dos grupos de notarios, griegos y latinos; estas notas eran controladas luego al día siguiente mediante una confrontación recíproca, a fin de garantizar la autenticidad y la uniformidad de las redacciones. Un trabajo semejante se hizo igualmente con los manuscritos de los padres y de los concilios citados por los oradores: los textos eran controlados cuidadosamente y discutidos a veces en sus versiones. Especialmente por parte latina se realizó un gran esfuerzo de investigación y de colección de manuscritos antiguos: un trabajo que favoreció no sólo la búsqueda de autenticidad y el nacimiento de una ciencia crítica, sino también el crecimiento del movimiento humanista que ya había comenzado en el siglo XV.

4. *La primavera de 1439 y los meses finales*

A comienzos de abril de 1439 el ánimo de los griegos estaba alterado y desconcertado. Llegados a Italia para demostrar la culpabilidad de los latinos, se habían encontrado no sólo con su obstinación y su capacidad dialéctica, sino también con su preparación y sus argumentos apropiados de defensa. Les había impresionado especialmente el pensamiento de que los padres de las dos Iglesias habían sostenido siempre opiniones similares entre sí en el terreno de la doctrina trinitaria. Ligados a una concepción en la que la tradición patrística era la espina dorsal de la teología, fue una sorpresa para ellos ver que se daba

un acuerdo sustancial entre los padres griegos y los latinos. Después de haber aceptado (con san Máximo) el hecho de que los latinos no pensaban en dos causas en Dios —y por consiguiente que ni se planteaba siquiera el caso de herejía—, comenzó a introducirse en el grupo griego un doble principio: el pneumatológico (el mismo Espíritu santo habló tanto en los padres griegos como en los latinos) y el patrístico (hay que leer a los santos padres, fiarse de ellos, ya que no pueden errar; y es preciso explicar de modo unitario las aparentes contradicciones entre ellos, ya que éstas no son fruto de los padres sino de nuestra interpretación).

Una vez terminadas las sesiones públicas, que se consideraban infructuosas, los griegos solicitaron un cambio de método; la realidad es que intentaban tomarse más tiempo para profundizar en las posiciones con un debate interno ya abierto entre ellos. Los intransigentes sostenían las ideas de que habían sido falsificados los textos y de que no era ortodoxa la doctrina de la procesión del Espíritu santo *per Filium;* Besarión, en su famosa *Oratio dogmatica,* intentó demostrar con pruebas patrísticas la convergencia de los padres griegos en esta concepción. El emperador y el patriarca intentaron entonces equilibrar lo más neutralmente posible las dos partes, limando las asperezas; sin embargo, en mayo de 1439, urgidos por las continuas propuestas escritas de los latinos y movidos por la necesidad de encontrar cuanto antes un camino de unión, los votos en el sínodo griego fueron decantándose en favor de un acuerdo positivo con los occidentales en la cuestión trinitaria. Se admitía que ellos habían actuado ciertamente sin consultar al oriente (y esto era irregular), pero que no se habían equivocado en materia dogmática. El grupo griego no quería, sin embargo, excederse demasiado en formulaciones precisas e intentaba liquidar el concilio con la admisión de no culpabilidad de los latinos.

Estos últimos, por el contrario, movidos en particular por la insistencia del papa Eugenio IV, por las vibrantes arengas del cardenal Cesarini y por la docta prudencia de Ambrosio Traversari, pidieron cada vez con mayor insistencia no sólo la aceptación por parte de los griegos del rezo del *Filioque* en el credo latino, sino también la admisión de una participación del Hijo tanto en el envío *ad extra* del Espíritu *(missio),* como de su origen eterno del seno del Padre *(processio) ex Filio* o *per Filium.* Las fórmulas trinitarias que se fueron proponiendo sucesivamente, hasta la última que se englobó luego en el decreto de unión, tienden a focalizar tres objetivos convergentes: el de excluir lo más posible los equívocos de términos y conceptos («ad eandem intelligentiam aspicientibus omnibus sub diversis vocabulis», se indicaría luego en el decreto); el de evitar las incomprensiones mutuas en el terreno teológico (que los griegos excluyan al Hijo de la plenitud divina y que los latinos pongan en Dios dos principios o dos causas distintas entre sí); y el de aprobar una formulación unitaria que equiparase el *ex Filio* latino y el *per Filium* griego, pero intentando respetar las diversas acentuaciones y perspectivas[5].

La parte trinitaria del decreto resulta entonces que es un intento de explicación y comprensión recíproca, que aparece ciertamente como un paso adelante respecto al pasado (cf. el Lugdunense II), y es un laborioso acuerdo, en definitiva bastante avanzado para los medios filológicos y teológicos del siglo XV. El grupo griego en sus elementos individuales, tras una exigencia concreta del emperador, dio un voto favorable a este acuerdo en el terreno trinitario y a la equiparación entre el *ex Filio* y el *per Filium* (según la *mens* de los padres). No obstante, queda siempre una impresión de fondo de que las dos diversas raíces teológicas, la escolástica y la patrística, se yuxtapusieron en el concilio más bien que se integraron entre sí. No es verdad que la fórmula final sea el resultado de un *do ut des* político, hecho de admisiones y concesiones a cambio de dinero, presiones

5 Puede verse una buena síntesis de las negociaciones entre abril y junio de 1439 en J Gill, *Il concilio di Firenze,* 269-317

y honores; pero tampoco era una meta final, sino un punto de partida hacia una contemplación común de Dios «con los dos ojos del cuerpo de la Iglesia», hacia una respiración en común con los dos «pulmones», oriental y occidental, hacia una complementariedad teológica y práctica de sus grandes tradiciones en la realidad, hacia un filosofar con la humildad de los padres, valorando la búsqueda y la tradición. Nos parece que tan sólo algunos grandes espíritus de aquel tiempo divisaron esta meta: Besarión, que por desgracia fue nombrado demasiado pronto cardenal; Cesarini, muerto trágicamente en el campo de batalla, joven todavía, en Varna (1444) a lo largo de la última cruzada; el mismo Isidoro de Kiev, que quedó sin embargo envuelto enseguida en los vínculos problemáticos entre la fe y los intereses políticos. Al contrario, Marco Eugénico se mantuvo sólidamente aferrado a la tradición griega, especialmente a la de los siglos XIII y XIV, y probablemente intuyó que la unión tenía que buscar raíces más profundas todavía. Después de su muerte (por el año 1445), sus ideas de tenaz opositor a la unión serían asumidas por Jorge Scolario, presente en Florencia como laico, pero favorable entonces al acuerdo, sobre todo por motivos políticos.

El mes de junio de 1439 fue decisivo: primero el voto favorable de los griegos, luego la muerte del anciano y sufrido patriarca José II, que pareció bloquearlo todo; luego la insistencia de los latinos en clarificar ciertos temas, como el de los ázimos, la epiclesis y el primado; luego el bloqueo de las negociaciones en torno al 20-25 de junio sobre la cuestión del primado, en la que aparecían dos diversas eclesiologías concretas, que desgraciadamente no lograron fundirse y completarse mutuamente. La fórmula de unión sobre el primado, que tuvo especialmente una historia breve pero muy agitada, se resiente de esta falta de claridad de fondo[6]. Los latinos creyeron que una serie de títulos (sumo pontífice, sucesor de Pedro, vicario de Cristo, cabeza de la Iglesia) y la admisión de la *plena potestas* bastaban para considerar aprobado un sistema pontificio como el sistema medieval latino; y después de la unión se sirvieron de esta admisión contra los obstinados conciliaristas en Basilea, tendiendo a proponer también este sistema para el oriente. Los griegos, por su parte, mitigaron siempre cada una de esas fórmulas, primero con objeciones y luego colocando la figura del papa *en* la Iglesia y *en* el grupo de patriarcas, y finalmente subrayando que la interpretación concreta del primado tenía que hacerse y buscarse en la actuación de los grandes concilios ecuménicos del primer milenio cristiano y en sus sagrados canones, dejando siempre a salvo todos los privilegios y todos los derechos de los patriarcados históricos de oriente («salvis videlicet privilegiis omnibus et iuribus eorum», recita el decreto).

A varios autores esta fórmula sobre el primado les parece algo así como «un traje para todas las estaciones», sujeta a las más contradictorias interpretaciones. Un análisis más detenido de la misma demuestra sin embargo tanto su equilibrio interno sustancial como sus límites terminológicos y eclesiológicos. En efecto, también esta fórmula parece estar destinada a ser sobre todo un punto de partida para un compendio común que pueda descubrir el puesto exacto que ocupa el papa *in ecclesia*, con una tarea propia de «roca», de defensa y salvaguarda de la fe, de *ultima ratio* de apelación, de intervención que ponga en movimiento las energías vitales de las Iglesias locales; pero todo ello dentro del respeto a los ritos, a las tradiciones y a la autonomía disciplinar del oriente (realidades éstas reconocidas y aprobadas en Florencia en el concilio, tanto antes como sobre todo después de la unión) y dentro de una concepción eclesiológica no centralista, sino basada en el factor conciliar (el mismo concilio Florentino es una prueba de ello por sí mismo) y en la búsqueda del acuerdo entre los patriarcas.

6 Cf la presentación de la historia de la fórmula y de su trasfondo hermenéutico en U Proch, *Tenere primatum*, 335-364

5. *El decreto de unión* (Laetentur coeli)

El decreto de unión con los griegos, conocido con el nombre de *Laetentur coeli,* fue ratificado solemnemente con una ceremonia religiosa el 6 de julio de 1439 en Santa María del Fiore en Florencia y enviado a todo el mundo cristiano en numerosos ejemplares. Externamente, se compone de dos partes: una introducción, amplia y aparentemente ampulosa, y otra más sobria y de carácter doctrinal. El juicio más difundido entre los autores respecto a la primera parte, que se considera como un prólogo áulico formulado en el típico lenguaje curial de carácter laudativo, no debe sin embargo inducirnos fácilmente a engaño. La parte introductoria tiene también en realidad la función (sin duda por lo menos en la *mens* del grupo griego) de prólogo de carácter eclesiológico, en donde la unión de las dos Iglesias visibles se concibe como la anhelada adhesión humana —bajo el impulso del Espíritu y a través de la paciente búsqueda conciliar— al proyecto y a la obra trinitaria. Este amplio marco que equipara a las dos Iglesias visibles en camino común hacia la única Iglesia de Dios, que está ya dentro de ellas y que al mismo tiempo tiene que ser alcanzada todavía, refleja en el fondo el sentimiento y el espíritu más genuino de las tareas conciliares, y sigue siendo la aproximación más verdadera a una auténtica hermenéutica de todo el decreto.

La segunda parte, más directamente doctrinal, está formada por los textos prácticamente yuxtapuestos de cada una de las fórmulas que sucesivamente se fueron proponiendo, discutiendo, corrigiendo y aprobando. Enseguida se plantea allí la cuestión más candente y más teológica, la del papel del Hijo en la procesión del Espíritu santo dentro de la Trinidad divina. La fórmula intenta proponer un equilibrio entre el lenguaje y la aproximación trinitaria latina y el planteamiento de los griegos. La base del acuerdo es la idea de que los padres de las dos Iglesias expresaron en lenguajes diversos, pero con un entendimiento común, la participación eterna del Hijo —en su unidad con el Padre— en la espiración del Espíritu dentro de la circulación eterna de vida que es Dios (COD 526, 31-527, 13). A continuación, unas breves palabras declaran lícito y razonable el añadido al credo que habían hecho los latinos; pero ni el decreto ni su aplicación sucesiva imponen ni impusieron nunca a los griegos que lo aceptaran en su credo (COD 527, 17-21). Siguen algunas líneas sobre el uso del pan en la eucaristía, bien ázimo o bien fermentado. La admisión de la igualdad de este uso manifiesta la sabiduría práctica que subyacía a la unión: «Que cada uno (celebre) según la costumbre de su Iglesia, tanto oriental como occidental» (COD 527, 23-29).

La parte relativa al purgatorio define su existencia, la eficacia de los sufragios de los vivos por los difuntos y la *visio beatifica* de Dios «trino y uno, tal como es», con una lucidez diversa según la diversidad de los méritos. La fórmula sobre el primado, que ya hemos comentado brevemente, muestra en una primera parte la tarea del papa en la Iglesia, a saber, la de tener una responsabilidad particular de padre, maestro y cabeza, recibida del mismo Cristo a través de Pedro; las pruebas y los límites de esta función se entienden contenidos ya en las actas de los grandes concilios ecuménicos y en los sagrados cánones (COD 528). En una segunda parte, el marco eclesiológico adquiere una mayor extensión para abarcar a los patriarcados históricos, con sus privilegios y derechos y con su autonomía: una parte ciertamente breve, pero no secundaria, dado que la Iglesia no existe simplemente como una serie de círculos convergentes en un sólo centro, sino que tiene indudablemente puntos territoriales de convergencia no separados entre sí, sino interdependientes. Entre ellos destaca el papa de Roma, no porque tenga su propio poder sobre la Iglesia entera, sino por su servicio como primer obispo *(primatum)*, sucesor del apóstol Cefas, «la roca» de fe y de refugio supremo, el timonel al que se recurre en las tempestades que pueden sobrevenir. Si es posible ciertamente discutir el equilibrio interno de esta fórmula o tacharlo de equilibrismo político-eclesiástico (de todas formas es verdad

que no fue posible en Florencia un acuerdo profundo sobre la cuestión eclesiológica, debido entre otras cosas al breve espacio de tiempo —un mes— que se dejó para este problema), también es cierto que este texto sirvió enseguida a la corriente papalista para cobrar nuevos alientos y que fue además interpretado en sentido centralista por parte de occidente; al contrario, parece ser que una hermenéutica respetuosa de la génesis y del entramado de la fórmula debe buscarse más bien en el ámbito griego, y más concretamente en el de los griegos que se unieron con Roma. Desgraciadamente, los tristes sucesos que siguieron contribuyeron no poco a dejar caer cada vez más en la sombra esta perspectiva de interpretación. Después de la proclamación del decreto se discutieron algunas cuestiones disciplinares y rituales, en las que los griegos reivindicaron su pleno derecho de autonomía, encontrando un visible respeto entre los latinos, por lo que podemos saber. Unas semanas más tarde los griegos dejaron Italia, pero sin grandes entusiasmos, con el ánimo incierto, sin muchas ayudas económicas y militares y con la dura tarea de tener que explicar en su patria una evolución producida en tan sólo quince meses.

Sumadas a las incertidumbres del emperador Juan VIII en la proclamación de la unión, a la lucha ya abierta entre los mediacionistas defensores del decreto y los intransigentes, al fracaso de la cruzada y de las ayudas militares (derrota de Varna, noviembre 1444), a la desaparición en pocos años de los hombres artífices de la unión, y sobre todo a la falta de una fundamentación recíproca en un plano teológico y eclesiológico más profundo, todas estas causas pueden hacernos comprender las dificultades y los fracasos de una unión que fue ciertamente verdadera, pero que era necesario profundizar.

6. *Las otras uniones y la conclusión del concilio*

La primera mitad del siglo XV parece haber estado agitada por una oleada de «ecumenismo» o, mejor dicho, de unionismo. Tras la ola de la unidad central recobrada tras el concilio de Constanza, el occidente cristiano y en particular los papas Martín V y más aún Eugenio IV promovieron una serie de contactos con diversos pueblos y reinos cristianos, a través del envío de delegaciones especialmente de franciscanos y dominicos, sobre todo a los territorios musulmanes, pero también a otros sitios. En el concilio de Florencia se quisieron recoger los frutos de estos esfuerzos unionistas, concluyendo las negociaciones que ya se habían hecho con algunas delegaciones de cristianos separados y sellando luego las diversas uniones mediante bulas apropiadas. Este unionismo de la tardía edad media tiene algunas características precisas que lo distinguen del espíritu «ecuménico» de base que ha conocido nuestro siglo XX. La búsqueda de una unión partía totalmente de arriba, a través de encuentros entre los responsables de las Iglesias (en el caso de los griegos, con los más importantes y en una asamblea conciliar solemne; para los demás pueblos, tan sólo con unos pocos representantes). El impulso procedía esencialmente del papado, que de esta manera estaba tanto en el centro propulsor como en el punto de llegada; efectivamente, la unión se concebía por parte latina como una reunificación con la *romana Ecclesia* (entendida bien como la Iglesia entera con su centro en Roma, bien como la Iglesia institucional y apostólica que tiene en el papado de Roma su principal fundamento y su centro de unidad), y se concluía con la aceptación oficial, sellada con la firma de la bula emitida por el papa, de los puntos controvertidos de aquella fe «quam docet et tenet romana Ecclesia». Es verdad que la bula de unión de los griegos habla de reunificación de los dos pueblos cristianos realizada en un concilio de modo paritario —un lenguaje nuevo que se encuentra de vez en cuando en ciertos documentos de la época, pero que en seguida quedó superado—; pero no cabe duda de que la mentalidad latina del siglo XV interpretó la unión como reunificación con la Iglesia romana, a pesar de que el análisis de los hechos y de los documentos del concilio en

relación con las negociaciones con los griegos demuestra plenamente la orientación que se le dio a la unión.

A finales de agosto de 1439 llegó a Florencia una delegación de armenios para discutir algunos puntos doctrinales y también unas posibles ayudas de occidente contra el yugo musulmán. El decreto *Exultate Deo* del 22 de noviembre de 1439 fue el resultado de estos coloquios, en el que los armenios aceptaron las propuestas latinas y en particular la doctrina de los sacramentos, expresada en la bula según el esquema escolástico-tomista. Entre tanto se discutieron también en el concilio las difíciles relaciones con la asamblea reunida en Basilea, que había llegado a excomulgar y a deponer al papa legítimo (mayo-junio 1439) y a nombrar finalmente al último antipapa de la historia, Félix V (Amadeo de Saboya). Con la bula *Moyses vir Dei* Eugenio IV, apoyándose en el éxito obtenido con los griegos, respondía declarando falso y diabólico el «conciliábulo» de Basilea, amenazando con la excomunión a todos sus partidarios y proclamando la superioridad del papa sobre las decisiones del concilio. De todas formas, esta bula tenía que provocar reacciones negativas incluso en el concilio de Florencia, puesto que tenemos noticias de que el cardenal Cesarini, que ya había apoyado anteriormente un conciliarismo moderado, criticó esta proclamación de superioridad. En la sesión florentina del 4 de septiembre de 1439 se discutió este problema, y el orador oficial del papa, Juan de Torquemada, en un largo discurso de defensa del papado (es la *Oratio synodalis de primatu,* con una vena moderadamente papalista), demostró —como indican las fuentes de que disponemos— la verdad de esta superioridad y la rectitud del proceder de Eugenio IV.

Después de estas sesiones se fueron espaciando los trabajos del concilio; hoy no tenemos ninguna noticia directa de ellos —se han perdido las actas oficiales—, sino sólo algunos textos de las bulas pontificias y algunas noticias dispersas. El 4 de febrero de 1442 se proclamó en la bula *Cantate Domino,* de notable espesor, la unión de los coptos jacobitas de tendencia monofisita: se acentúan en dicha bula especialmente las afirmaciones cristológicas sobre las dos naturalezas de Cristo. Tenemos además testimonios seguros del traslado del concilio de Florencia a Roma, adonde finalmente había regresado Eugenio IV después de varios años de destierro. En Roma se proclamó primero la unión con los sirios (30 de noviembre de 1444, con la bula *Multa et admirabilia),* y después la unión con los caldeos y los maronitas de Chipre (7 de agosto de 1445, bula *Benedictus sit Deus).* A continuación no queda ningún rastro de documentos y discusiones y ni siquiera se conoce un acto de clausura del concilio: un nuevo enigma en el conjunto de sus trabajos, que para nosotros resulta difícil de resolver en la actualidad. Y con dichas bulas se cierra también el periodo del unionismo de la tardía edad media: primero la muerte de Eugenio IV (1447), luego el impulso cada vez más decidido del renacimiento (desde Nicolás V hasta Pío II) y sobre todo la caída de Constantinopla (28 de mayo de 1453), cambiaron por completo el escenario eclesial, contribuyendo además al eclipse del recuerdo y de los trabajos del concilio florentino, incluso en el campo latino.

7. *El concilio de Florencia, ¿un éxito fallido?*

Aparece de vez en cuando la idea de que la unión de Florencia no duró más que el espacio de una firma, y que los griegos la desmintieron enseguida. Al contrario, la realidad de los hechos atestigua que el periodo post-conciliar puede dividirse en tres partes: 1439-1444, 1444-1453 y después de 1453. El periodo 1439-1444 estuvo ciertamente caracterizado por las profundas indecisiones en que se movieron los responsables de la Iglesia griega en el mantenimiento de la unión: es el periodo en que se estabiliza y refuerza el partido antiunionista, primero con Marco Eugénico y luego (desde 1445) con Jorge Scolario (el futuro patriarca Gennadio II); pero los protagonistas de Florencia

están todavía activos, los patriarcas de Constantinopla son fieles a la unión y la preparación de la cruzada suscita grandes esperanzas. Es verdad que el decreto fue rechazado en Moscú, en la Rusia de Basilio II (Isidoro de Kiev es encarcelado oficialmente), pero en oriente muchos se adhirieron sinceramente a la unión. El periodo 1444-1453 conoció el fracaso de las esperanzas militares y políticas, el predominio del partido antiunionista en Constantinopla y el progresivo abandono latino a pesar de los esfuerzos del cardenal griego Besarión y del ruteno Isidoro. El líder de la oposición cada vez más activa, sostenida sobre todo por los monjes y por el pueblo sencillo, era Jorge Scolario, que después de 1453 se convierte en el primer patriarca «ortodoxo» bajo el dominio de los turcos. A partir del 1453 la unión perdura tan sólo en algunas posesiones de Venecia (Eubea, isla de Creta) y en los muchos círculos griegos que se habían refugiado en occidente, trasportando con ellos la riqueza cultural y también religiosa de oriente. Después de 1453 la causa de la unión estaba perdida, ya que la desaparición del imperio bizantino quitó de en medio al interlocutor principal y decisivo; en adelante —y hasta nuestros días— el esfuerzo por la unidad habría de tener en cuenta la fragmentación política y religiosa del oriente cristiano ortodoxo.

Así pues, ¿cuáles fueron las causas principales del fracaso del concilio? Ya hemos aludido en varios lugares a ellas. La primera de todas es el hecho de que la unión de los griegos estuvo también condicionada por la obtención de ayudas político-militares de las potencias europeas: la trama demasiado estrecha entre los intereses políticos (y económicos) y la fe no ha llevado nunca a resultados muy seguros. No cabe duda de que jugaron también un gran papel las motivaciones étnicas y polémicas: los protagonistas orientales de Florencia estuvieron intentando fatigosamente durante varios meses liberarse del cuño antioccidental de una herencia cultural griega de al menos tres siglos, lográndolo tan sólo en parte. Los dirigentes y el pueblo que no participaron en el concilio deberían haber seguido esforzándose mucho más en ello, a través de un proceso que acercase a los dos pueblos que llevaban mucho tiempo divididos; pero este proceso ni preparó el concilio ni pudo seguir sus pasos, debido entre otras cosas a las difíciles circunstancias externas.

Un análisis sereno de los hechos y de las fuentes (el libro de J. Gill no ha sido superado hasta ahora en su realismo tan preciso y equilibrado) muestra que la unión ni fue comprada con dineros ni honores, ni se impuso a la fuerza con amenazas y violencias; fue más bien el fruto de un laborioso camino interior del grupo griego, desde la seguridad en sí mismo hasta la admisión de no culpabilidad de los latinos y la aceptación de un acuerdo dogmático paritario; no se trató de ceder ni de someterse, sino de llegar a un acuerdo común siempre sobre la base del análisis de los padres de la Iglesia (y aquí los latinos se vieron obligados a revolucionar sus planteamientos, dejando de lado los razonamientos silogísticos y dedicándose al análisis positivo de los testimonios patrísticos) y manteniendo siempre su punto de vista teológico y eclesiológico. Los escasos instrumentos externos (libros, manuscritos, etc.) y lingüístico-culturales del siglo XV tuvieron sin duda un peso negativo, a pesar de los grandes esfuerzos de investigación y de producción de traducciones y de textos auténticos.

La causa fundamental del fallido éxito de la unión está sin embargo, a nuestro juicio, en la simple yuxtaposición de los dos modelos eclesiológicos y teológicos. El método escolástico y el método patrístico-conciliar se aceptaron entre sí tan sólo en parte, sin conseguir completarse mutuamente en aquella riqueza que el Espíritu «dice a las Iglesias» (cf. Ap 2-3 *passim)*. La Iglesia papal occidental y las Iglesias patriarcales históricas se limitaron a reconocerse sin lograr entenderse ni proponerse como complementarias. La misma idea conciliar, el verdadero espíritu de donde había nacido la idea de la unión y que en parte había vuelto a descubrirse en aquel tiempo como fundamental para la vida de la Iglesia, quedó muy pronto bloqueada en occidente después de los desórdenes de

Basilea; los papas desde Nicolás V en adelante rechazaron siempre con energía cualquier idea de convocar nuevos concilios para promover el desarrollo de la fe y la reforma del cuerpo eclesial. Un siglo más tarde la reforma protestante sería igualmente la consecuencia de un bloqueo centralizador por el estilo; y su intento de solución se buscaría luego precisamente en la idea conciliar, con la convocatoria del concilio de Trento. Pero les corresponde a otros aclarar mejor estas vinculaciones.

Así pues, ¿fue el concilio de Florencia un éxito fallido? En lo que se refiere a los esfuerzos por la unión tuvo un éxito ciertamente efímero y su recuerdo sigue provocando hoy todavía reacciones negativas en la conciencia eclesial de oriente. Sin embargo, el trabajo realizado en Florencia no fue ni mucho menos inútil: los latinos volvieron a descubrir los tesoros patrísticos y pudieron recibir de los orientales un marco mucho más positivo, aceptando de ellos la diversidad eclesial, litúrgica y disciplinar. El decreto de Florencia fue a su vez un éxito en lo que toca a la lucha contra el conciliarismo, contribuyendo al reforzamiento del papado. En la parte trinitaria aportó un desarrollo de una posible comprensión mutua; la parte relativa al primado del papa fue luego recogida en bloque por el Vaticano I (1870) como base de su definición. Por consiguiente, hay que pensar en un éxito en gran parte fallido; pero en la pluriforme historia del pueblo de Dios todas las realidades, si se escuchan con atención y con sentido crítico, hablan a los creyentes, así como también los fracasos eventuales; más aún, éstos hablan doblemente, ya que guían a los hombres para que eviten el peligro de creer que son las palabras humanas las que pueden salvar, y no la palabra divina.

8. *El paralelismo entre el Lugdunense II y el Florentino*

Una comparación, por muy breve que sea, entre los dos grandes concilios de los siglos con que termina la edad media, el Lugdunense II y el Florentino, lleva muy pronto a destacar algunas afinidades externas entre ellos. De ninguno de estos dos concilios poseemos hoy las actas oficiales: un hecho realmente extraño y en parte misterioso. La fecha de la proclamación oficial de la unión coincide en la distancia del tiempo: 6 de julio de 1274 - 6 de julio de 1439, y no hay ningún motivo visible para pensar en una intencionalidad. En ambos concilios estuvieron presentes los representantes griegos para coronar los esfuerzos unionistas precedentes: en Lyon un pequeño grupo semiperdido entre los demás, en Florencia por el contrario, los representantes más autorizados de la ortodoxia. Las dos uniones resultaron efímeras por motivos ampliamente análogos y se deshicieron frente a los acontecimientos por causas similares. Así, pues, Lyon recuerda externamente a Florencia, en la historia del cristianismo. Pero también hay a primera vista motivos bien fundados para establecer una profunda diversidad entre ellos.

En primer lugar, en Lyon no se dio un auténtico «encuentro» entre la Iglesia griega y la Iglesia latina. Las negociaciones lionesas tuvieron un carácter eminentemente político (la *pax*), en tanto que las discusiones y las confrontaciones religiosas se llevaron a cabo anteriormente, en oriente. Por el contrario, en Florencia hubo un encuentro real (y en definitiva realista) de las dos Iglesias bajo múltiples aspectos: geográfico, cultural, teológico y —al menos en parte— espiritual. El método utilizado en Florencia pasó del intento de una simple *reductio* de los griegos a actitudes positivas de aceptación y de libre discusión: un método casi «ecuménico» por anticipación, si el anacronismo de esta definición para el siglo XV no fuera tan evidente, quizás incluso peligroso.

Pero hay además otros puntos importantes de diversidad. El objetivo primordial del Lugdunense II no fue ciertamente la unión, sino la cruzada. El Florentino, por el contrario, nació como concilio propiamente unionista (único en su género, entre los grandes concilios), aun cuando sus resultados sirvieron luego históricamente más para la solución

intraoccidental de la diatriba sobre la superioridad entre el papa y el concilio que para la verdadera causa de la unión. El eco mismo de los dos concilios en oriente fue también distinto. Tras un breve periodo de lucha abierta contra el Lugdunense II y sus resultados, los orientales ortodoxos lo consideraron como acto de una sola persona, el emperador Miguel VIII Paleólogo, y lo liquidaron como un acto que no había que repetir. Florencia, por el contrario, suscitó entre los contemporáneos y suscita todavía hoy reacciones muy fuertes, y los orientales ortodoxos lo rechazan con tenacidad radical por sus métodos y sus resultados. Finalmente, en el Lugdunense II podemos reconocer un modelo entre los más perfectos de un típico concilio papal medieval. No solamente no se discutió en él sobre el dogma, sino que ni siquiera conocemos alguna intervención en el aula sobre los temas auténticamente conciliares. La historia del Florentino, por su parte, atestigua todo lo contrario: no faltaron ciertamente improvisaciones y golpes de escena en sus largas y difíciles negociaciones, y ninguna fórmula estaba pensada de antemano en este concilio de carácter paritario y dialógico. En Lyon no se votó nada; se limitaron a recibir los documentos propuestos por el pontífice y a aprobarlos; en Florencia, el voto paritario (por grupos) sobre fórmulas largamente discutidas fue la condición previa, que siempre se respetó. La misma duración de los dos concilios (2 meses para el Lugdunense II y más de 15 para el Florentino) da una idea del alcance tan diverso de los esfuerzos conciliares y junto con los demás factores nos hace comprender que, para un futuro concilio de unión de los cristianos, no habrá que poner ciertamente límites de tiempo y de espacio al trabajo lento y profundo del Espíritu de Dios, que es el artífice seguro de la solemne plegaria de Jesús: «Que todos sean una sola cosa. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos sean en nosotros una sola cosa» (Jn 17, 21).

Bibliografía

CONCILIO LUGDUMENSE II

Presentamos aquí una bibliografía orientativa; para mayor información remitimos al artículo de C. Capizzi, *Il II concilio di Lione e l'Unione del 1274: Saggio bibliografico:* OrChrP 51 (1985) 87-122. Una buena presentación bibliográfica es también la de H. Wolter-H. Holstein, *Lyon I et Lyon II,* Paris 1966, 323-329.

a) *General*

Entre las obras que presentan la historia y las líneas fundamentales del siglo XIII en relación con el oriente cristiano, recordamos G. Ostrogorski, *Storia dell'impero bizantino,* Torino 1968; D. M. Nicol, *The last Centuries of Byzantium 1261-1453,* London 1972; A. Fliche-C. Thouzellier-Y. Azais, *La cristiandad romana*, en A. Fliche-V. Martin (eds.), *Historia de la Iglesia* X, Valencia 1975, 503-522. La obra de W. Norden, *Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergange des byzantinischen Reichs (1453),* Berlin 1903, quiere ser una amplia síntesis de las difíciles relaciones entre los centros de gobierno eclesial de oriente y occidente; mientras que la de J. Gill, *Byzantium and the Papacy, 1198-1400,* New Brunswick 1979, es de más altos vuelos y ofrece una óptima presentación histórico-crítica de las difíciles relaciones mutuas. El estudio de L. Gatto, *Il Pontificato di Gregorio X (1271-1276),* Roma 1959, presenta la figura del papa del concilio Lugdunense y sus ideas de fondo; mientras que las obras de C. Chapman, *Michel Paléologue, restaurateur de l'Empire Byzantin (1261-1282),* Paris 1926, y de D. J. Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologus and the West. A Study in Byzantine-Latine Relations,* Cambridge-Mass. 1959 (con rica bibliografía) estudian la compleja y discutida figura del «nuevo Constantino», habilísimo político y cruel déspota. H. Wolter-H. Holstein, *Lyon I et Lyon II,* Paris 1966, estudian toda la historia del concilio de Lyon y su significado, prosiguiendo el trabajo de C. J. von Hefele-H. Leclercq, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux,* I/1, Paris 1907s, 153-218. Y.-M. Congar, *1274-1974. Structures ecclésiales et conciles dans les relations entre Orient et Occident:* RScPhTh 58 (1974) 335-390, se sirve de los contactos lioneses y de los esfuerzos fallidos para indicar el camino recorrido a continuación por los dos mundos cristianos y señalar un posible punto común de encuentro eclesiológico entre ambos. Las actas del congreso de celebración *1274. Année Charnière. Mutations et continuités. Lyon-Paris 30 sept.-5 oct. 1974,* Paris 1977, presentan numerosas relaciones sobre la importancia y la actualidad del concilio de Lyon. Recordemos finalmente la obra de J. Gill, *Church Union: Rom et Byzantium (1204-1453),* London 1979, para un balance de conjunto de los contactos unionistas.

b) *Fuentes*

Los principales documentos sobre el Lugdunense II están editados en Mansi 24, 37-176; el único relato ordenado auténtico del concilio, conocido antes como *Brevis nota* (Mansi 24, 61-68), está publicado en A. Franchi, *Il Concilio II di Lione (1274) secondo la Ordinatio Concilii Generalis Lugdunensis,* Roma 1965, 67-100; la profesión de fe de Miguel Paleólogo está contenida en DS 851-861 (texto latino) y Mansi 24,67 (texto griego); las 31 constituciones conciliares están editadas en *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bolonia 1973, 309-331. Las cartas del papa Gregorio están recogidas en J. Guiraud-L. Cadier, *Les Registres de Grégoire X (1271-1276) et de Jean XXI* I, Paris 1892-1906. Otros documentos importantes pueden verse en B. Roberg, *Die Union* (cf. *infra),* apéndice, y también en V. Laurent, *Le serment antilatine du patriarche Joseph I (juin 1273):* EOr 26 (1927) 396-407; J. Gill, *The Church Union of the Council of Lyon (1274) portrayed in Greek Documents:* OrChrP 40 (1974) 5-45; J. Darrouzes, *Inédits byzantins sur l'union de Lyon,* Paris 1975; V. Laurent-J. Darrouzes, *Dossier grec de l'Union de Lyon (1273-1277),* Paris 1976.

c) *Sobre la unión de los griegos*

El mayor número de estudios sobre el Lugdunense II está dedicado a la cuestión de la unión *(reductio)* de los griegos y su fracaso. El problema está discutido en A. Fliche, *Le problème oriental au second concile oecuménique de Lyon (1274):* OrChrP 13 (1947) 475-485, y en B. Roberg, *Das «orientalische Problem» auf dem Lugdunense II:* AHC 9 (1977) 43-66. El estudio más documentado, que ha abierto una nueva fase para la investigación crítica sobe el Lugdunense II, es el de B. Roberg, *Die Union zwischen der griechischen und lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon (1274),* Bonn 1964; mientras que el de C. Capizzi, *Fra Bonagrazia di S. Giovanni in Persiceto e il Concilio unionistico di Lione (1274). Appunti bio-bibliografici*: AHP 13 (1975) 141-206, recorre la historia de la preparación y de la realización de la unión, resumiendo sus más recientes adquisiciones históricas. Sobre la preparación del concilio encierra un notable interés el artículo de D. Nicol, *The Greeks and the Union of the Churches. The Preliminaries to the Second Council of Lyon (1261-1274),* en *Medieval Studies presented to A. Gwinn S. J.,* Dublin 1961, 454-480. M. Pacaut, *Le Concile de Lyon (1274):* Unité Chretienne 37 (Lyon 1975) 43-58, y M. Lehmann, *Das II. Konzil von Lyon und die Ostkirche:* OstKSt 12 (1963) 132-256, discuten el significado de Lyon para los esfuerzos ecuménicos del presente. G. Alberigo, *Ecumenismo cristiano nel secolo XIII?:* NRS 60 (1976) 25-44, se pregunta críticamente si los esfuerzos unionistas del siglo XIII pueden definirse como «ecuménicos»; esta duda puede ser legítima, dado que en el campo latino la «unión» correspondía a «reducción» de los griegos a la unidad de la Iglesia occidental: un pensamiento antiguo, como muestra J. Sánchez Vaquero, *Causas y remedios del Cisma griego según los latinos antes de la Unión de Lyon (1274):* Salm 2 (1955) 350-401. Mientras que D. J. Geanakoplos, *Michael VIII Palaeologus and the Union of Lyon:* HThR 46 (1953) 79-89, sintetiza la actitud del emperador griego ante la unión y su acción por ella caracterizándola de astuta habilidad y de presiones de poder sobre los mandos eclesiales, M. Viller, *L'Union des Eglises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence, 1274-1438:* RHE 16 (1921) 266-305; 515-532; 17 (1922) 20-60 traza las líneas de la época posterior a Lyon y de los esfuerzos unionistas del siglo XIV, hasta la preparación de un espíritu «diverso», hecho de una mayor aceptación. La época posterior a Lyon ha sido bien presentada también por D. M. Nicol, *The Byzantine Reaction to the Second Council of Lyon, 1274,* en G. J. Cuming-D. Baker (eds.), *Councils and Assemblies* (Studies in Church History VII), Cambridge 1971, 113-146; E. Candal, *Progresso dogmatico nelle definizioni trinitarie del Concilio II di Lione e del Fiorentino:* Div 5 (1961) 324-344, estudia el tema central de la división

de las dos Iglesias, la procesión del Espíritu santo, y afirma que, a través de la progresiva aclaración de términos (todavía parcial) y de pensamiento teológico (intentado, por lo menos...), los dos concilios sirvieron para evitar ciertos prejuicios de bulto y para favorecer una investigación menos polémica. V. Grumel, *Saint Thomas et la doctrine des Grecs sur la procession du Saint-Esprit:* EOr 25 (1926) 257-280 y A. Franchi, *Il «Filioque» al Concilio II di Lione (1274) e il pensiero di Duns Scoto,* en *De doctrina Iohannis Duns Scoto* III. *Problemata theologica,* Roma 1968, 777-785, compara el punto central de Lyon con la teología tomista y franciscana sobre la aproximación al misterio trinitario. A. Dondaine, *Contra Graecos: Premiers écrits polemiques des Dominicains d'Orient:* AFP 21 (1951) 320-446 estudia el tema de la literatura polémica dominicana contra los griegos en el siglo XIII, que luego ha hecho escuela durante siglos.

CCONCILIO DE FERRARA-FLORENCIA-ROMA

Dado el complejo entramado de temas relacionados con el concilio de Ferrara-Florencia (de crítica literaria, históricos, filológicos y teológicos), no es posible ofrecer aquí más que algunas indicaciones generales. Pueden encontrarse ulteriores datos bibliográficos en D. J. Doens, *Essai de bibliographie sur le Concile de Florence:* Irénikon 16 (1939) 305-330; 591; 26 (1949) 197-201; J. Gill, *Il Concilio di Firenze,* Firenze 1967, 497-512; y U. Proch, *Tenere primatum. Il senso del primato del vescovo di Roma nelle discussioni fra Greci e Latini al Concilio di Ferrara-Firenze* (diss. Pontifica Università Gregoriana; ed. parcial, Trento 1986), 11-112.

a) *Obras de carácter general*

Además de las obras ya mencionadas para el Lugdunense II recordamos D. M. Nicol, *Byzantium: its ecclesiastical history and relations with the western world,* London 1972. La obra de J. Gill, *The Council of Florence,* Cambridge 1959 sigue siendo el estudio más global y documentado para la iluminación de las dinámicas conciliares y para un sereno análisis de los resultados del concilio. Las actas del importante coloquio G. Alberigo (ed.), *Christian Unity in the Light of the Council of Ferrara-Florence (1439-1989),* Louvain 1991.

b) *Fuentes*

Las bulas y los decretos conciliares han sido publicados en las colecciones principales y son accesibles especialmente en DS y en COD. En particular, la *Laetentur coeli* (decreto de unión con los griegos) figura en COD 523-528 y en G. Hofmann (ed.), *Epistulae pontificiae, ad Concilium Florentinum spectantes II,* Roma 1940-1945, 69-78. La edición más reciente y más completa de las fuentes es la serie *Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores* (CF), dirigida por el Pontificio instituto oriental de Roma. Como faltan las actas oficiales del concilio (desaparecidas ya en el siglo XV), las fuentes principales para reconstruir el curso de los acontecimientos conciliares son dos obras de carácter privado, llamadas impropiamente *Acta: Quae supersunt Actorum Graecorum Concilii Florentini,* editadas por J. Gill, Roma 1953 (CF V/I-II) y A. de Santacroce adv. cons., *Acta latina Concilii Florentini,* editadas por G. Hofmann, Roma 1955 (CF VI). Las memorias griegas del antiunionista Sirópulo, tercera fuente principal, han sido editadas por V. Laurent, *Les «Mémoires» du grand ecclésiarque de l'Eglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence (1438-1439),* Roma 1971 (CF IX).

c) *La unión de los griegos*

Entre los numerosísimos estudios sobre este tema recordamos aquí algunos de los más significativos: J. Gill, *Greeks and Latins in a Common Council. The Council of Florence (1438-1439):* OrChrP 25 (1959) 265-287; Id., *L'accordo greco-latino nel Concilio di Firenze,* en *Il Concilio e i Concili,* Roma 1961, 263-277, donde presenta en síntesis el encuentro de Florencia y sus resultados; A. Leidl, *Die Einheit der Kirchen auf den spätmittelalterlichen Konzilien, von Konstanz bis Florenz,* Paderborn 1966, examina históricamente el concepto de unidad de la Iglesia que subyace a las negociaciones unionistas y a las discusiones conciliares, poniendo de manifiesto una idea de unidad más variada dentro del mundo latino. G. Hofmann, *Charakter der Sitzungen im Konzil von Florenz:* OrChrP 16 (1950) 358-376, expone la praxis concreta que se adoptó en el concilio, apoyando toda la exposición en sus numerosas investigaciones de crítica textual (Hofmann fue el que ideó y dirigió la publicación de la colección *Concilium Florentinum);* J. Gill, *I greci al concilio di Firenze:* Civ. Catt. 110 (1958) 3, 47-58; Id., *Les grecs au concile de l'Union Ferrare-Florence (1438-1439),* Chevetogne 1966 (en Irénikon 39 [1966] 46-72; 177-219), examina la presencia de los griegos desde dos puntos de vista. Siguen conservando aún cierto interés los artículos de T. Cowley, *Le dernier concile d'Union: Florence, 1439:* Ist. 7 (1960) 189-194; M. Lehmann, *Das Konzil von Florenz und die Ostkirchen:* OstKSt 12 (1963) 295-313; B. Schultze, *Das Unionskonzil von Florenz:* StZ 164 (1958-1959) 427-439; H. Biedermann, *Das Konzil von Florenz und die Einheit der Kirchen:* OrChrP 48 (1964) 24-43, y F. Heiler, *Was lehrt das Konzil von Florenz für die kirchliche Einigungsarbeit?:* EHC 21 (1939) 183-193; D. J. Geanakoplos, *The Council of Florence (1438-1439) and the Problem of Union between the Greek and Latin Churches:* ChH 24 (1955) 324-396 examina los trabajos conciliares y sus resultados desde el punto de vista ortodoxo; así como también el libro de N. P. Vasileiadis, *Saint Markos the Evgenikos and the Union of the Churches,* Atenas 1983. Entre los artículos más recientes e interesantes señalamos H. Muhlen, *Das Konzil von Florenz als vorläufiges Modell eines kommenden Unionskonzils:* ThGl 63 (1973) 184-197; V. Peri, *Il concilio di Firenze. Un appuntamento ecclesiale mancato:* Il Veltro 27 (Roma 1983) 197-217; W. Ullmann, *A Greek Démarche on the Eve of the Council of Florence:* JEH 26 (1975) 337-352; y B. de Margerie, *Vers une relecture du concile de Florence:* RevTh 86 (1986) 31-81. Una síntesis sobre el acuerdo que se alcanzó en el tema trinitario puede verse en J. Gill, *Agreement on the Filioque,* en Id., *Personalities of the Council of Florence,* Oxford 1964, 254-263. El problema del añadido al credo es estudiado por J. Marx, *Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum. Zum Pluralismus in dogmatischen Formeln,* Bonn 1977, y por M. A. Fatula, *The Council of Florence and Pluralism in Dogma:* OneCh 19 (1983) 14-27 con una profundidad muy diversa. Sobre la cuestión del primado vale la pena señalar a J. Gill, *The definition of the primacy of the Pope in the Council of Florence:* HeyJ 2 (1961) 14-19; P. L'Huillier, *Le problème de la papauté au Concile de Florence:* VestMessEx 7 (1957) 7-20 (punto de vista ortodoxo); E. Boularand, *La primauté du pape au concile de Florence:* BLE 61 (1960) 161-203; y el libro ya citado de U. Proch, *Tenere primatum,* de próxima publicación. La cuestión del purgatorio, discutida en Ferrara en 1438 en varios encuentros de las delegaciones y en intercambios de memoriales, es presentada por A. d'Ales, *La question du Purgatoire au concile de Florence en 1483:* 3 (1922) 9-50; E. Boularand, *Processus discussionis de Novissimis in concilio Florentino:* OrChrP 19 (1953) 303-349, y ha sido revisada recientemente por J. Jorgenson, *The Debate over the Patristic Texts on Purgatory at the Council of Ferrara-Florence 1438:* St. Vladimir's Theological Quarterly 30 (1986) 309-334.

d) *El destino de la unión*

Además de las obras ya citadas, mencionamos aquí la preciosa síntesis de J. Gill, *The Council of Florence (1438-1439). A Success that Failed*: Month 23 (1960) 197-210; S. Petrides, *Documents sur la rupture du concile de Florence:* EOr 14 (1911) 204-207; la investigación retrospectiva de I. Sevcenko, *Intellectual Repercussion of the Council of Florence:* ChH 24 (1955) 291-323; S. L. Varnalidis, *I primi amichevoli contatti ufficiali tra le Chiese di Roma e di Costantinopoli dopo il concilio di Firenze (1439) e la caduta di Costantinopoli in mano ai Turchi:* Nic 12 (1985) 3-66.

VII

EL QUINTO CONCILIO DE LETRAN (1512-1517) Y EL CONCILIO DE TRENTO (1545-1563)

Marc Venard

No carece de cierta artificiosidad el hecho de tratar en un mismo capítulo los dos concilios generales del siglo XVI, el Lateranense V y el Tridentino. La cronología los acerca, pero todo lo demás los separa. El Lateranense V se sitúa en la línea de los concilios del siglo XV. Se trata de una maniobra político-eclesiástica orquestada por el papado dentro del marco de un conflicto con un soberano cristiano para poner remedio a un retorno del conciliarismo del siglo anterior. También el programa de reforma del Lateranense V es heredero de todo el movimiento de reforma *in capite et in membris* que se agitaba desde los tiempos del gran cisma.

El concilio Tridentino, por el contrario, abre una época nueva, la del catolicismo como confesión nacida de una cristiandad que ya se había roto. Efectivamente, entre la clausura del Lateranense V en 1517 y el año 1518, primera llamada al concilio que llevará a Trento, existe el foso, que se iría agrandando cada vez más, abierto por la Reforma. Respuesta tardía al drama que surgió de la rebelión de Lutero, el concilio de Trento tendrá que determinar el dogma católico en todos los puntos discutidos y reformar las prácticas y sobre todo el espíritu de la vieja Iglesia para armarla mejor con vistas al choque con sus jóvenes rivales.

1
El quinto concilio de Letrán (1512-1517)

El 3 de mayo de 1512 se abría en Roma, en la basílica de Letrán, un concilio convocado por el papa Julio II. El sermón inaugural, pronunciado por Egidio de Viterbo, general de la orden de los agustinos, causó una fuerte impresión en el auditorio. El orador saludaba la llegada de los nuevos tiempos: el papa, que había derrotado a sus adversarios, completaría ahora sus altas empresas reuniendo un concilio y relanzando la cruzada contra los infieles; Egidio de Viterbo celebraba los benéficos efectos del concilio, única respuesta adecuada a las amenazas de herejía, a los cismas y a la depravación de las costumbres: «¡Dichosos los tiempos que vieron estas grandes asambleas! ¡Desgraciados los que no las recibieron!».

En realidad, el papa había convocado el concilio, no ya trasportado por el entusiasmo, sino obligado por la necesidad. Efectivamente, se trataba para él de enfrentarse con el concilio reunido en Pisa desde octubre de 1511, por iniciativa del rey de Francia apoyado por el emperador. En el origen de esta acción que amenazaba a la autoridad pontificia y a la unidad de la Iglesia está el conflicto político abierto en 1510 por el cambio de rumbo de Julio II. Aliado primero de Luis XII contra los venecianos, hasta que éstos sufrieron la aplastante derrota de Agnadello (14 de mayo de 1509), el papa cambió de pronto de objetivo; se reconcilió con los vencidos y se alió con los suizos y con los principales soberanos de la cristiandad para expulsar a los franceses de Italia. La respuesta de Luis XII afectó inevitablemente al terreno eclesiástico: no sólo volvieron a ponerse en vigor todos los principios galicanos, sino que el rey, aprovechándose de la corriente antirromana que agitaba el imperio, obtuvo el apoyo de Maximiliano para provocar un concilio. Sostenían este proyecto cinco cardenales, dos de los cuales eran españoles y uno italiano, enemigos personales de Julio II; se habló de ello en una asamblea preparatoria celebrada en Lyon, en la primavera de 1511, en la que volvieron a lanzarse las tesis conciliaristas del siglo anterior. Finalmente el concilio, reunido en Pisa, contó con 6 cardenales, 24 obispos y arzobispos (16 de ellos franceses), algunos abades, teólogos y juristas. El papa lo había condenado ya desde el 18 de julio de 1511. El año siguiente, en abril, Julio replicaba convocando a su vez un concilio en el Laterano.

Ya antes de que éste se abriera, el concilio de Pisa tropezaba con sus primeras dificultades. Amenazado por una sublevación popular, tuvo que desplazarse a Milán (primavera de 1512), donde las derrotas militares francesas lo obligaron a emigrar de nuevo a Lyon, en donde el «conciliábulo» se fue disipando sin pena ni gloria.

Con ello el Lateranense V conseguía de golpe su primer objetivo neutralizando al rival. Pero el papa y su concilio no podían ignorar el movimiento de reforma que ellos mismos habían contribuido a desarrollar, y que persistió incluso después de que la muerte de Julio II (21 de febrero de 1513) hiciera subir a la cátedra de Pedro al pacífico León X, hijo de Lorenzo el Magnífico.

Entre los programas reformadores suscitados por el concilio Lateranense, los más elaborados son los del episcopado español y el que sometieron al papa León X dos religiosos italianos, Tomás Giustiniani y Vicente Querini. Hay que recordar además el plan de reforma expuesto ante el concilio por Juan Francisco Pico della Mirandola.

Desde diciembre de 1511, el rey Fernando de Aragón había reunido en Burgos a los obispos de España para preparar el futuro concilio. A propuesta del arzobispo de Sevilla, Diego de Deza, esta asamblea adoptó un programa que pone en primer lugar la reforma del propio papado: hay que desterrar toda forma de simonía de la elección pontificia; los cardenales deben ser elegidos con más cuidado; la curia romana tiene que ser perfectamente correcta; el concilio deberá reunirse cada cinco años. La segunda preocupación de los obispos españoles fue la de hacer respetar su autoridad ordinaria; para obtenerlo, era preciso suprimir todas las dispensas papales, en particular las que se referían a la residencia o a los votos monásticos, así como las que permitían la ordenación de ciertos sujetos incapaces. Los obispos querían además recuperar su pleno derecho de colación de beneficios, con las rentas respectivas. Para el oficio de abad y de prior, querían que se restableciese la elección hecha por los propios monjes. En una palabra, se trataba de un programa esencialmente anticurial.

El *Libellus ad Leonem X. Pontificem Maximum,* redactado en 1513 por dos nobles venecianos, Giustiniani y Querini, que habían entrado de avanzada edad en la austera orden de los camaldulenses, mira más lejos y más a fondo en el camino de las reformas. La cristiandad —afirman— ha llegado al último periodo de su historia, ha perdido la pureza y la simplicidad de sus orígenes. Sufre principalmente de dos males: la avaricia y la ambición de los príncipes por un lado, y la ignorancia, la superstición y la desobediencia de los fieles por otro. Para remediar el primer mal, es preciso que el papa envíe legados a los príncipes para convencerles de que hagan la paz. Pero el segundo mal es mucho más difícil de curar.

En efecto, la ignorancia de los fieles no puede encontrar remedio en el clero, que es también incapaz e ignorante. Hay que restaurar ante todo los estudios eclesiásticos, estudios de la sagrada Escritura, de los padres y del derecho canónico, para que se alimente de ellos la predicación que el pueblo necesita. Además, la superstición está también extendida entre el clero y no sólo entre los laicos; hay que condenar, por tanto, los libros de adivinación y de magia, prohibir el culto de los santos milagreros y de las imágenes milagrosas, así como los ritos de fecundidad. Se puede reconocer en estas propuestas de reforma una probable influencia erasmista.

Después de esto, los dos camaldulenses pasan a tratar del conjunto de las instituciones eclesiásticas. En una Iglesia esencialmente jerárquica, la reforma tiene que comenzar por la cabeza, es decir, por el papa, que tiene que llevar una vida irreprensible, escoger bien a las personas de las que ha de rodearse e imponerles una rectitud perfecta. A su vez, los cardenales tienen que ejercer un control sobre los obispos, ir a visitar sus diócesis, informarse entre el pueblo sobre ellos e inflingirles correcciones que pueden llegar hasta la destitución de sus cargos. A los obispos incumbe la obligación de controlar a sus sacerdotes, de examinar atentamente a los candidatos al ministerio. Finalmente le corresponde al papa reformar las órdenes religiosas, ya que tiene sobre ellas plena autoridad: debe imponerles la clausura, la observancia estricta de sus reglas, la uniformidad dentro de cada orden.

Sin embargo, todas estas reformas no pueden llevarse a cabo más que por obra de los concilios; por consiguiente, hay que reunirlos regularmente, cada cinco años los concilios generales y con mayor frecuencia los sínodos provinciales y diocesanos y los capítulos de las órdenes religiosas. Con el concilio de Letrán, el papa León tenía la posibilidad de emprender esta reforma tan necesaria para toda la cristiandad.

Este es el programa trazado por Tomás Giustiniani y Vicente Querini, «el más amplio y radical de todos los programas de reforma de la era conciliar» (H. Jedin).

En el discurso que pronunció en la apertura de la sesión XI del concilio, en diciembre de 1516, Juan Francisco Pico della Mirandola, sobrino del célebre humanista, aporta un acento original, el de un laico especialmente sensible a los defectos del clero. Efectivamente, el pueblo —decía— no hace más que imitar a los eclesiásticos, que por eso mismo son fuente de escándalo y de corrupción, cuando dan ejemplo de lujuria, de avaricia y de superstición. Ante todo hay que luchar contra la ignorancia de los sacerdotes, instruirlos bien en la sagrada Escritura, someterlos a la autoridad de los obispos y del papa.

En el fondo, todos estos proyectos son relativamente conservadores. Todos ellos ven la reforma como un retorno a un estado antiguo, considerado como más perfecto. Todos sus autores habrían firmado la célebre fórmula de Egidio de Viterbo: *Homines per sacra immutari fas est, non sacra per homines*. El quinto concilio de Letrán reunió a un número considerable de participantes: en sus diversas sesiones asistieron en total 431 padres y las más frecuentadas de ellas contaron con un centenar. Fue relativamente ecuménico, ya que más de un tercio de las diócesis representadas estaban fuera de Italia. También los miembros del concilio de Pisa acabaron adhiriéndose a él: en junio de 1513 se celebró una sesión de abjuración y de perdón de los dos cardenales más comprometidos, y a partir de otoño de aquel mismo año vinieron a sentarse también en el concilio los obispos franceses. Hubo incluso un intento del papa por convencer a los husitas —concediéndoles la comunión bajo las dos especies— para que enviaran un portavoz al concilio.

En conjunto, el Lateranense V celebró doce sesiones, distribuidas desde 1512 hasta la clausura, el 16 de marzo de 1517. Si las cinco sesiones celebradas bajo Julio II se ocuparon esencialmente de la lucha contra el cisma, las siguientes, bajo León X, afrontaron cuestiones doctrinales y sobre todo disciplinares. Los textos aprobados por el concilio no son ni mucho menos insignificantes. Pero en la preocupación por no reabrir el conflicto de autoridad con el papa, el concilio aceptó que sus decretos se publicasen bajo la forma de bulas pontificales.

Si renunciamos a seguir el orden cronológico, para ordenarla de forma sistemática, la obra del Lateranense V puede presentarse de este modo.

La obra doctrinal

Teniendo en cuenta la invención prodigiosa que constituía la imprenta —saludada como un don de Dios— y las posibilidades que abría para la difusión de la cultura, el concilio no deja sin embargo de denunciar los peligros que puede originar para la fe y la moral. Por eso se establece un régimen de censura de los libros y de otros textos, impresos, bajo la autoridad del papa, de los obispos y de los inquisidores (bula *Inter sollicitudines*, del 4 de mayo de 1515).

Por otra parte, el concilio se pronuncia a propósito de un debate que había suscitado hacía ya tiempo en la universidad de Padua la enseñanza de Pedro Pomponazzi. Interpretando a Aristóteles, este filósofo llegaba a la conclusión de que es imposible demostrar la inmortalidad del alma individual, considerando que se trataba tan sólo de una afirmación de fe. El concilio rechaza este fideísmo: no sólo afirma que la inmortalidad del alma es una verdad filosófica, sino que asienta el principio de que la filosofía no puede ser autónoma en relación con las luces de la verdad revelada (bula *Apostolici regiminis,* del 19 de diciembre de 1513).

La reforma de la curia y del clero

Reclamada por todos, la reforma de la curia romana comienza bajo felices auspicios, a juzgar por lo que dijo en el concilio el cardenal Riario, decano del sacro Colegio. Afirmó que él había querido siempre esta reforma; que era urgente, para quitar «materia a los que nos insultan, sobre todo más allá de los montes y en las naciones extranjeras»; no realizarla habría sido algo imperdonable, ya que dependía tan sólo de los interesados.

Por eso el concilio recuerda a los cardenales que tienen que llevar una vida ejemplar e imponer una estricta disciplina a los de su propia casa; los pone en guardia contra los abusos del nepotismo. En cuanto a los servicios de la curia, un texto tímido pretende reglamentar sus tarifas y su fiscalidad.

Por lo que se refiere al clero en general, el concilio sitúa la edad mínima para los obispos (30 años; con dispensa, 27 años) y para los abades (22 años); prohíbe en principio la encomienda (no sin prever numerosas excepciones) y la acumulación de beneficios (aun admitiendo la posesión de dos beneficios incompatibles «por motivo grave y urgente»).

Para responder a los deseos de los obispos, el concilio limita las exenciones de los canónigos (bula *Regimini universalis Ecclesiae*, del 4 de mayo de 1515) y también de los religiosos, sometiendo a los ordinarios su actividad pastoral (bula *Dum intra mentis*, del 19 de diciembre de 1516).

A estas tímidas medidas de reforma del clero, el concilio iba a dar pronto un primer desmentido aceptando ratificar, el 19 de diciembre, el concordato que León X acababa de firmar con el rey de Francia en Bolonia. Es verdad que el concilio se mostró especialmente sensible a la abrogación de la *Pragmática sanción* de Burges, aquel texto «impío», carta del galicanismo. Pero, al ceder al rey el derecho a designar los obispos y la mayor parte de los abades, abría de nuevo la puerta a la mayor parte de los abusos que había pretendido abolir.

Para el pueblo cristiano

Por lo que se refiere al pueblo cristiano, el Lateranense V no tuvo ningún plan coherente y se limitó a tomar ciertas medidas de circunstancias. Un decreto riguroso condenaba a los blasfemos. Otro zanjaba un debate que llevaba ya varios decenios agitando a los moralistas, afirmando la legitimidad de los montes de piedad, que por consiguiente (en contra de lo que afirmaba Cayetano en 1498) no caen bajo la condena de la usura.

Para nosotros, en nuestra época, el decreto más interesante que emanó del concilio V de Letrán se refiere a la predicación (constitución *Munus praedicationis* del 19 de diciembre de 1516): todos los predicadores, incluidos los religiosos, tienen que ser examinados por su superior y aprobados por el ordinario del lugar; estos predicadores no tienen que enseñar más que la pura doctrina de la Iglesia, basada en la Escritura y en los santos doctores, y sin más finalidad que la salvación de las almas. Se denuncian particularmente las predicaciones escatológicas, que atraían a las multitudes por aquellos años de comienzos de siglo, obras de individuos que «agitan terrores y amenazas, anuncian gran número de males como inminentes..., afirman que esos males están ya presentes», y que convalidan sus predicaciones con falsos milagros; el concilio les prohíbe «afirmar con seguridad el tiempo fijado para los males futuros, o para la venida del anticristo, o el día preciso del juicio».

Pero detrás de estos pseudoprofetas, el concilio tiene también ante la vista a los reformadores demasiado ardientes, que se atreven a criticar a la jerarquía eclesiástica y al clero: «Se abstendrán de recriminar de forma escandalosa a los obispos, a los prelados

y a los demás superiores, así como su condición, cuando son atacados y vituperados sin prudencia ni recato en público y abiertamente ante los laicos; y de criticar sus actos, sin tener a veces miedo de nombrarlos». Porque todo esto —dice el concilio— corre el peligro de desgarrar la túnica inconsútil de Cristo.

No resulta fácil hacer un balance equitativo del quinto concilio de Letrán. La entrada en escena de Lutero, siete meses y medio después de su clausura, y la formidable aceleración del proceso reformador que se derivó de todo ello hacen irrisorias las medidas que había previsto el concilio, si sólo ellas se hubieran aplicado. Los decretos del Lateranense V quedarán sofocados por la indiferencia del papa, a quien el concilio encomendó por completo su actuación, dándoles la forma canónica de bulas; y por la mala voluntad de la curia, que tenía pocos deseos de modificar sus propios hábitos, una vez pasado el peligro. La adquisición más duradera de este concilio fracasado es la de haber puesto la palabra fin a las teorías conciliaristas, reconociendo la superioridad del papa.

Sin embargo, el concilio se había preparado con fervor. ¿Cómo es que decayó tan pronto ese fervor? Parece ser que un mayor estudio de la vida de la Iglesia a nivel local, en los años que precedieron inmediatamente a la tormenta de la Reforma, podría poner de manifiesto, si no algunas realizaciones importantes, sí al menos una situación espiritual nueva que podría guardar relación con la irradiación del concilio. Por ejemplo, en 1517, el cardenal Julio de Médicis, arzobispo de Florencia, primo del papa León X y futuro papa Clemente VII, reunió un sínodo provincial, en conformidad con las prescripciones del concilio de Letrán; las actas del sínodo, sin embargo, no tuvieron ninguna aplicación eficaz ni marcaron en lo más mínimo el comienzo de una obra de reforma por parte del arzobispo.

También en el surco del Lateranense V se coloca el sínodo diocesano celebrado en Pavía, en 1518, por el obispo cardenal Antonio María del Monte: era el primer sínodo desde 1404; el obispo publicó unos estatutos sinodales en 38 artículos, que trataban detalladamente de la vida y costumbres del clero, de la administración de los sacramentos, de la manutención de las iglesias, etc., con el acento pesimista que es propio del género; pero faltaba la voluntad de hacerlos aplicar; se aguardó en vano, por ejemplo, el sínodo sucesivo que debería haberse celebrado tres años después.

En Francia es difícil ver un efecto del concilio de Letrán en la «conversión» que movió al obispo de Rodez, Francisco d'Estaing, a consagrarse por entero a su propia diócesis a partir del año 1515. Sería más bien una consecuencia del desafío de Pisa, en el que había participado el obispo y por lo que obtuvo el perdón del papa en 1514. Pero su hermano Antonio, obispo de Angulema, embarcado en la misma aventura, después de la cual participó en el Lateranense V, tenía que publicar en una fecha que por desgracia ignoramos, pero muy probablemente posterior, unos estatutos sinodales que destacan por su carácter catequético y no sólo disciplinar. Al concluir su exposición de las relaciones entre los párrocos y sus feligreses, los estatutos recomiendan a los primeros, no sólo el buen ejemplo de vida que han de dar, sino también su obligación de enseñarles ante todo a amar a Dios con todo el corazón, con toda la mente y con todas sus obras, y al prójimo como a sí mismo, «ya que en estos dos mandamientos consiste toda la ley cristiana».

Otro obispo francés que recibió sin duda la influencia del Lateranense V fue Guillermo Briçonnet, obispo de Lodève y de Meaux. No participó ciertamente en el concilio, sino que fue más bien un miembro activo del concilio de Pisa-Milán; pero después de reconciliarse con el papa, fue enviado por Francisco I en misión diplomática a Roma, y se encontró allí durante las últimas sesiones del Lateranense V.

«Aunque no puede medirse con precisión la influencia real que las disposiciones preparadas y decididas en el quinto concilio de Letrán pudieron tener sobre Guillermo Briçonnet —escribe Michel Veissière, su reciente biógrafo—, no puede prescindirse al menos de tener en cuenta esta influencia en la renovación pastoral que iba a comenzar

poco después». En efecto, al volver a Francia en 1517, el obispo empezó enseguida a ocuparse de su diócesis de Meaux; hizo la visita pastoral, reunió un sínodo y estableció un plan de predicación para el que se aseguró la colaboración de Lefèbvre d'Etaples y de sus discípulos de París. Esta iniciativa, como es sabido, habría constituido el primer paso del desarrollo francés de la Reforma.

2
Del quinto concilio de Letrán (1512-1517) a Trento (1545-1563)

1. *La llamada al concilio*

«En Roma ignoran más o menos todo lo que hay que decir sobre la fe. Han dado una prueba clamorosa de ello en este último concilio romano: entre los demás artículos pueriles redactados con ligereza, han admitido como principio que el alma humana es de suyo inmortal y que un sacerdote está siempre obligado a decir una vez al mes su oración si no quiere perder su beneficio». Este juicio tan cruel sobre el Lateranense V lo escribió Lutero en su llamada *A la nobleza cristiana de la nación alemana* (1520). Después de haber escrito sus tesis sobre las indulgencias (octubre de 1517) y de que éstas fueran difundidas ampliamente por la imprenta, en Roma se abrió un proceso contra él. Protegido por su príncipe, el elector de Sajonia, el doctor Martín estaba fuera de peligro. Pero sus relaciones con Roma pasaban de la disputa teológica a golpe de libelos, a otros enfrentamientos cada vez más abiertos. Ya desde 1518 Lutero había apelado por primera vez a la autoridad de un concilio. En 1520 lo hace de nuevo, orquestando brillantemente dos cosas en su llamada *A la nobleza:*

> Cuando la necesidad lo impone y el papa es causa de escándalo para la cristiandad, todo el que se encuentre en disposición de hacerlo, debe emplearse en la reunión de un verdadero concilio libre, en cuanto que es miembro fiel de todo el cuerpo.

«Un verdadero concilio libre», es decir, un concilio libre de la tutela pontificia, a diferencia de lo que había sido el quinto concilio de Letrán. Lutero lo repite un poco más adelante:

> Que Dios nos ayude a reunir un concilio libre, para que haga comprender al papa que también él es un hombre y que no es de Dios, como tiene la arrogancia de pretender.

Al obrar así, Lutero no ignoraba que incurría en el castigo de la bula *Exsecrabilis* con la que Pío II había conminado la excomunión contra cualquier cristiano que se atreviera a apelar al concilio, bula que había sido confirmada por Julio II en 1513. Se excusa de ello en su humilde carta al papa León X, que publica en el mismo año 1520 como dedicatoria de su *Tratado de la libertad cristiana*. Pero esas bulas para él no son más que «vanas constituciones», necias y tiránicas.

Por lo demás, la palabra ya estaba lanzada y toda Alemania la repetía siguiendo a Lutero. Se la oye gritar por todas partes, si nos atenemos al testimonio de Alejandro, en

tiempos de la dieta de Worms (abril de 1521). Ulrico von Hutten se dedica a despertar con sus escritos el espíritu conciliarista del siglo pasado. Lo mismo hace también el canciller imperial Gattinara.

Por tanto, no es de extrañar que en 1523 la dieta imperial, que reunía a los príncipes y a las ciudades libres de Alemania, estuviera de acuerdo —católicos y protestantes— en reclamar un «concilio libre y cristiano reunido en tierras alemanas». Un concilio libre: esta expresión repite la de Lutero; cristiano, es decir, general, pero además basado en la autoridad de la Escritura; reunido en tierras alemanas, para escapar del poder papal, pero también porque los alemanes, a diferencia de los italianos, representan la parte más sana de la cristiandad, injustamente maltratada durante siglos por el papado romano. En adelante, la dieta no dejará de insistir en esta reivindicación.

Y hasta el emperador Carlos V se sitúa en este camino. Para él y para sus ministros, un concilio es el único medio para rehacer la unidad del imperio y de la cristiandad, no sólo condenando los errores de Lutero, sino obligando además al papa y al clero a llevar a cabo reformas «en la cabeza y en los miembros», que puedan acabar con la rebelión protestante. En sus memorias, Carlos V indica cómo, durante la larga temporada que pasó junto al papa Clemente VII en Bolonia durante 1529, con ocasión de su coronación, le «pidió a su santidad, como cosa muy necesaria e importante para poner remedio a cuanto sucedía en Alemania y a los errores que se iban propagando en la cristiandad, que quisiera (como único y principal remedio) convocar y reunir un concilio general».

Pero Clemente VII no quería ni oír hablar del concilio. Además del miedo, común a él y a sus predecesores, de despertar el conciliarismo todavía latente, el papa Médicis tiembla ante la idea de que un concilio le pueda reprochar la ilegitimidad de su nacimiento. Más en general, está convencido de que es imposible hacer una reforma de la Iglesia, a no ser a costa suya. En torno a él, la curia lo confirma en esta convicción: si había logrado hacer dormir en el olvido las reformas proyectadas y hasta decretadas por el Lateranense V, no estaba tan segura de lograrlo en medio del clima que había creado la revolución de Lutero.

Otro adversario del concilio era el rey de Francia Francisco I: demasiado contento por el contraste religioso que dividía el imperio, deseaba que Carlos V no lo resolviera, ya que de lo contrario aumentaría su fuerza y su prestigio. Se había establecido entonces una constante: cuanto más favorables fueran los Habsburgos al concilio, más contrario lo sería el rey cristianísimo y viceversa.

En cuanto al pueblo cristiano, su opinión (minoritaria, ciertamente, la que podía expresarse en aquella época) oscila entre la espera apasionada y el desánimo, con un fondo de escepticismo perfectamente comprensible si se piensa en la escasez de resultados del reciente concilio de Letrán. «Oigo decir —escribe a Bonifacio Amerbach, en 1530, uno de sus amigos de Aviñón— que dentro de un año se convocará un concilio general. Si esto sucede, puede ser que Cristo nos conceda su misericordia». Y tres años más tarde: «Durante algún tiempo esperábamos que en breve se convocaría un concilio para restaurar la república cristiana universal; pero ahora ya no se oye hablar de eso».

Pero durante este tiempo no había dejado de extenderse la Reforma. Había conquistado gran parte de Alemania y de Suiza. El elector de Sajonia, el landgrave de Hesse y otros muchos príncipes se declararon a favor de Lutero y de su doctrina. También un gran número de ciudades del imperio optaron por la Reforma, aunque se dividieron entre ciudades luteranas, por ejemplo Nüremberg, y ciudades que adoptaron una reforma de tipo zwingliano o buceriano. Efectivamente, por los años veinte había aparecido en Zurich, por iniciativa de Ulrich Zwinglio, un modelo de reformador sensiblemente distinto del de Lutero: más humanista, más radical sobre la eucaristía, más comunitario. Ese modelo fue el que conquistó Basilea y Berna y dominó, bajo la forma más atenuada que le impuso Martín Bucero, en Estrasburgo y en numerosas ciudades del sur y del oeste de Alemania.

Esta diversidad precoz del protestantismo se vio bien clara en la dieta reunida en Augsburgo en 1530, en presencia de Carlos V; en efecto, junto con la confesión de fe redactada por Melanchton en nombre de los príncipes y de las ciudades luteranas, la dieta recibió otra confesión, que le presentaron otras cuatro ciudades, entre ellas Estrasburgo (de ahí su nombre de «confesión tetrapolitana»), mientras que Zwinglio enviaba un tercer texto para tomar distancias de los anteriores. Hay que añadir que el mundo alemán estaba además atravesado por corrientes más radicales, llamadas anabaptistas, nacidas al margen del movimiento de Lutero y de Zwinglio, cuyos profetas animaban a unas comunidades de convertidos y de puros, liberadas de todo clero y que vivían directamente bajo el impulso del Espíritu; algunos de estos profetas, como Müntzer, participaron en la rebelión de las ciudades y de los campesinos del año 1525; otros intentaron establecer en 1534 el reino de Dios en Münster; pero incluso siendo pacíficos, estos anabaptistas fueron terriblemente perseguidos.

La oleada de la Reforma llegó también a Francia. El grupo de Meaux, reunido por el obispo Briçonnet, fue su primera manifestación. Desde 1523, uno de sus miembros, Guillermo Farel, se retiró a Basilea en donde contactó con Zwinglio. Un año después el grupo fue disuelto. Partiendo de su convento de Aviñón, un franciscano, Francisco Lambert, se dirigió a Wittenberg con la intención de hacer conocer al público francés los escritos de Lutero. Otras influencias llegaron a través de los estudiantes alemanes y suizos, numerosos en las universidades francesas. De hecho, el mensaje luterano hizo que germinaran las ideas sembradas antes por Erasmo y por Lefèbvre d'Etaples. De allí se derivó lo que fue llamado evangelismo —una piedad escriturística y cristocéntrica, liberada de los ritos eclesiásticos— cuyo centro más importante se constituyó en torno a Margarita de Angulema, hermana del rey, de donde se difundió rápidamente gracias a la predicación y a los libros, tanto entre los intelectuales y religiosos, como entre los burgueses. El mismo Francisco I se abrió a esta corriente, en la que vio sobre todo el aspecto humanista; por otra parte, tenía necesidad de la alianza con los príncipes y las ciudades protestantes de Alemania. En 1534 le pidió a Melanchton que viniera a París, esperando que en Francia se impusiera una especie de humanismo galicano, pero la aparición de manifiestos en los que se negaba la presencia eucarística provocó un escándalo que aconsejó al rey volver a la defensa de la ortodoxia tradicional.

Tiempo de espera del concilio, los años 1529-1534 vieron aparecer además el cisma de Inglaterra. Saludado primero como el «Defensor de la fe» contra Lutero, el rey Enrique VIII no había logrado obtener del papa Clemente VII (tras el cual actuaba Carlos V) el divorcio que exigía por motivos sentimentales y dinásticos. Para forzar el obstáculo, con una serie de medidas que no es ésta la ocasión de detallar, el rey llegó a una ruptura total entre Roma y la Iglesia anglicana, haciéndose reconocer por el clero y por el parlamento como «Cabeza suprema de la Iglesia en la tierra» (1534).

De todas formas, los seguidores de la Iglesia establecida no se contentaron con observar pasivamente estas ruinas. Desde el principio Lutero tuvo enfrente adversarios hábiles e incisivos. El más célebre fue Juan Eck, el teólogo que en 1519, en la disputa de Leipzig, puso en apuros al doctor de Wittemberg y publicó en 1525 un *Enchiridion locorum communium*, auténtico arsenal antiluterano. Hubo numerosas universidades y facultades de teología que se comprometieron colectivamente, de forma especial las de Lovaina y Praga, pero —al menos en un primer tiempo— se limitaron más bien a condenar las tesis de los reformadores que a refutarlas. Un lugar aparte se merecen los concilios provinciales reunidos a finales de los años 20. También ellos, de ordinario, no hacen otra cosa más que condenar las ideas y los libros de los reformadores. Sin embargo, el concilio de la provincia de Sens, reunido en París, elaboró bajo la guía del teólogo humanista Josse Clichtove, una serie de artículos doctrinales en respuesta a los protestantes y publicó un ambicioso programa de reformas disciplinares. En conclusión, el catolicismo

no había perdido, ni mucho menos, su vitalidad, sino todo lo contrario. Dan testimonio de ello, por limitarnos a dos ejemplos, en Alemania, la cartuja de Colonia, que bajo su prior Pedro Blommevena, fue un centro de difusión de la literatura de espiritualidad inspirada en la *Devotio moderna;* y en Italia, la congregación de los sacerdotes reformadores, llamados teatinos, cuyos fundadores Cayetano Thiene y Juan Pedro Carafa sacaron su inspiración del Oratorio del Divino Amor.

2. *La convocatoria del concilio*

Era ésta la situación de la cristiandad cuando fue elegido papa Pablo III Farnese (13 de octubre de 1534). Siendo cardenal, el nuevo papa había saboreado todos los placeres del renacimiento. Al ser nombrado papa, se convenció de la necesidad de convocar un concilio. Pero se necesitarían nada menos que once años para lograrlo.

La primera tarea del papa fue la de asegurarse colaboradores valiosos, para reforzar la posición romana. Pablo III consiguió este objetivo haciendo entrar en el sacro Colegio cardenalicio a algunos hombres de gran reputación: Gaspar Contarini, Juan Pedro Carafa, más tarde a Reginaldo Pole y a Jacobo Sadoleto; hasta a Erasmo se le llegó a proponer el capelo. Esto por parte del papa significaba reconocer las corrientes más auténticas del humanismo cristiano y demostrar su sincera voluntad de reforma. La corriente reformadora del sacro Colegio debería reforzarse todavía con Marcelo Cervini, Juan Morone y el abad benedictino Gregorio Cortese.

El papa le pidió a este círculo renovado de colaboradores que se reunieran cuanto antes en una comisión preparatoria para elaborar el programa del concilio. La comisión, compuesta en parte por viejos curiales y en parte por reformadores resueltos como Contarini, Carafa, Cortese, Giberti, Pole y Sadoleto, entregó su propio informe en 1537; fue el *Consilium de emendanda Ecclesia*. Este documento condenaba con decisión los males que sufría la Iglesia: la mala elección de los obispos, las ordenaciones demasiado numerosas de sacerdotes mal preparados en su formación, la acumulación de beneficios y los abusos de la curia en este punto, la decadencia de las órdenes religiosas, los fallos en la predicación, la inclinación de los colegios hacia la impiedad (en este sentido se hablaba del uso de los *Coloquios* de Erasmo en las escuelas), etc. Este célebre texto fue difundido rápidamente por la imprenta, con gran gozo de los protestantes, que encontraban en él argumentos para su propaganda. Pero era un texto valiente, que hacía esperar un próximo compromiso de Roma por los caminos de la reforma.

La segunda condición que había que cumplir para celebrar el concilio era: encontrar un lugar adecuado. Pablo III pensó al principio en Mantua, capital de un simple marquesado y muy próxima a los Estados de la Iglesia. De hecho, la primera convocatoria oficial del concilio, el 4 de junio de 1536, prescribía que se reuniera en Mantua para mayo de 1537. Pero esta ciudad no podía satisfacer a los alemanes, que insistían en los términos enunciados desde 1523: un concilio libre en tierras alemanas. Quedó descartada también la ciudad de Vicenza, por el mismo motivo. La solución no se encontró hasta 1542: el concilio se reuniría en Trento, ciudad del imperio situada en el lado italiano de los Alpes.

Pero una vez hecha esta opción, quedaba por cumplir la tercera condición, la más difícil de todas: obtener el acuerdo de todos los príncipes cristianos, y para ello conseguir que se instaurase entre ellos la paz. Efectivamente, mientras estuvieran enfrentadas las dos grandes potencias de la época, la Francia de los Valois y la casa de los Habsburgo, no había ninguna posibilidad de reunir un concilio.

Incansablemente, durante diez años, el papa multiplicó el envío de misiones diplomáticas y los coloquios directos con los príncipes con la intención de reconciliarlos. Lo que obtenía por una parte, lo perdía por otra. Al final, la cuestión quedó resuelta con una victoria militar de Carlos V, sancionada por la paz de Crépy-en-Laonnois (17 de

diciembre de 1544). El papa y el emperador estaban ya de acuerdo en que el concilio se celebrase en Trento; el vencedor impuso a Francisco I que aceptase este proyecto y el rey prometió entonces enviar a «sus» obispos al concilio.

En Roma se pudo redactar entonces una nueva bula de convocatoria: fechada el 19 de noviembre de 1544, la bula fijaba la apertura del concilio en Trento para el 15 de marzo de 1545. Desde entonces los participantes empezaron a llegar a la ciudad del concilio, como hicieron también los embajadores de los príncipes y los legados del papa, que hicieron su entrada solemne el 13 de marzo de 1545. Pero toda aquella gente tuvo que esperar aún varios meses. El emperador seguía entonces una política de fuerza contra los protestantes; en Roma el papa seguía acariciando la idea de llevar el concilio a un sitio más cerca de Roma, por ejemplo, a Bolonia. Ya algunos de los padres presentes en Trento empezaron a pensar en marcharse. Finalmente, el 13 de diciembre tuvo lugar la ceremonia solemne de apertura del concilio.

Desde 1534, las divisiones en el seno de la cristiandad habían seguido agravándose. El luteranismo dominaba ahora sobre casi toda Alemania, con excepción del ducado de Baviera, de los tres electorados eclesiásticos de Maguncia, Tréveris y Colonia (aunque este último estaba fuertemente amenazado) y el obispado de Münster; se había extendido además por los reinos escandinavos y a las ciudades de la Europa central y oriental. La perspectiva del concilio indujo al elector de Sajonia a pedirle a Lutero que fijase firmemente sus posiciones; en respuesta, el reformador redactó los llamados artículos de Smalcalda (1537), que señalan una actitud más rígida respecto a la Confesión de Augsburgo. En Inglaterra, el cisma se había consolidado. Si Enrique VIII había impuesto en 1539 los seis artículos que obligaban a los fieles de la Iglesia constituida a profesar la ortodoxia tradicional, esto no borraba las huellas dejadas en la sociedad inglesa por los cinco años anteriores: la supresión de los monasterios y la influencia protestante caracterizada por la publicación del catecismo de los obispos *(Bishop's Book,* 1537) y por la Biblia traducida al inglés por Tyndale y Coverdale (1539).

Pero el hecho más importante fue la reforma ginebrina dirigida por Calvino. Autor en 1536 de una primera versión en latín de la *Institución de la religión cristiana,* tras un breve periodo de apostolado en Ginebra tuvo que retirarse a Estrasburgo, en donde perfeccionó junto a Bucero su propia formación dogmática y sobre todo su propia experiencia pastoral. Llamado de nuevo a Ginebra en 1541, se convirtió en su maestro espiritual y también, poco después, en su inspirador político, sostenido como estaba por el aflujo incesante de los refugiados por la fe. Ginebra se convirtió así en el centro de irradiación de un protestantismo riguroso y militante, esencialmente francófono, que penetró sobre todo en Francia y en los Países Bajos, en donde recuperó la herencia del evangelismo y de una parte del anabaptismo, pero también en Escocia, en Europa central y en la Italia del norte.

Lo cierto es que Italia no estaba ya al abrigo de la Reforma. En numerosas ciudades se desarrollaron círculos evangélicos: en Nápoles, en torno a Juan Valdés, en Siena, en Módena, en Venecia, en Pavía, etc., alcanzando sobre todo a las *élites* intelectuales. El predicador Bernardino Ochino difundió ideas de inspiración luterana en sus sermones, muy seguidos por la gente. Roma se sintió sacudida. En 1542, el restablecimiento por parte del papa de la Inquisición romana suscitó un amplio movimiento de huida al destierro entre los simpatizantes italianos del protestantismo.

La Iglesia católica, en aquellos años cruciales, no se quedó inerte sin reaccionar. No hemos hecho más que mencionar la Inquisición romana, pero ésta había sido precedida en numerosos países por una creciente represión por parte del poder político. Especialmente en los Países Bajos, donde Carlos V publicó en 1529 un terrible edicto contra los herejes; la acción judicial contra ellos se les confiaba a los inquisidores, que entregaban a los culpables a los tribunales laicos. También en Francia la justicia real fue siendo cada

vez más rigurosa, hasta el dramático episodio de la incursión de la primavera de 1545 para aniquilar a los valdenses (que se habían pasado al calvinismo) de Provenza.

En los dos países se hizo sentir la necesidad de definir claramente la herejía. Para los Países Bajos, esta exigencia se vio satisfecha en 1545 con un formulario de 32 artículos redactado por Ruard Tapper, inquisidor y rector de la universidad de Lovaina. De la misma manera, en Francia el rey dio fuerza de ley, en 1543, a una declaración de la fe católica redactada por la facultad teológica de París, acompañada de un catálogo de libros prohibidos. Cada uno de estos formularios desembocaba en una mayor rigidez de los enunciados ortodoxos.

Más positiva en su redacción fue la exposición de la fe católica emanada en 1536 del concilio provincial de Colonia. Su inspirador había sido un canónigo, Juan Gropper, cuya sensibilidad religiosa se mostraba más abierta que la de los teólogos universitarios a las exigencias de los cristianos de su tiempo. Además, el mismo concilio definió un amplio programa de reformas que iban desde los deberes de los obispos —en particular, la visita a las parroquias— hasta los de los simples fieles. El concilio de Colonia, cuyas actas habrían de circular por toda la catolicidad, marca una etapa significativa de la reforma católica pretridentina.

En este ámbito hay que inscribir además la acción pastoral de algunos obispos, el más ilustre de los cuales fue Juan Mateo Giberti, obispo de Verona. Desde 1528 hasta su muerte en 1543, se consagró por entero a su propia diócesis: la visitaba con cuidado, organizaba la formación de los futuros sacerdotes, desarrollaba la predicación, reformaba los monasterios y los conventos, estimulaba las obras de caridad, etc. En una palabra, fue para su generación y para la siguiente el modelo de obispo perfecto. Sin igualarlo, otros obispos, como Sadoleto en Carpentras, Palmerio en Vienne, Tavera en Toledo, desplegaron una actividad meritoria. Finalmente, en 1545 todavía no se podía prever la nueva fuerza que habría de alcanzar el catolicismo con la recién nacida Compañía de Jesús, cuyas constituciones habían sido aprobadas por el papa en 1540. Pero destacaba ya la personalidad del fundador y primer prepósito general, Ignacio de Loyola, así como la calidad de reclutamiento y de formación —al mismo tiempo intelectual y espiritual— de sus primeros miembros, confundidos entonces muchas veces con los teatinos, bajo la etiqueta de «sacerdotes reformados». Sus principales instrumentos de acción son entonces los *Ejercicios espirituales,* un método de conversión basado en la experiencia misma de san Ignacio, la predicación, la exhortación a la confesión y a la comunión frecuentes, todo ello cimentado en una fuerte cohesión que tiene como base la obediencia estricta al prepósito general y al romano pontífice.

En resumen, la Iglesia en 1545 aparece finalmente mejor armada para enfrentarse con el concilio de como lo había estado diez años antes. Sin embargo, no debemos pasar en silencio los intentos hechos en este periodo por restablecer la unidad de la cristiandad sin recurrir a un concilio. Efectivamente, a partir de 1538 se había establecido un diálogo continuo entre los teólogos católicos y los teólogos protestantes, cuyo momento culminante fue el coloquio de Ratisbona, en 1541. En este coloquio se encontraron cara a cara, en particular, por los protestantes Bucero y Melanchton, y por los católicos Contarini y Gropper: hombres de gran valor espiritual y sinceramente deseosos de llegar a un acuerdo. Y llegaron realmente a una fórmula de acuerdo sobre la justificación, pero se atollaron más tarde con la eucaristía. ¿Se había llegado así cerca de la reconciliación, que habría hecho, si no inútil, al menos notablemente distinto el proyecto de un concilio? De hecho, Lutero por una parte y Roma por otra, no tardarían en desautorizar a sus portavoces. Desde aquel momento, cada uno habría tomado su propia decisión sobre la división. En Roma, por lo demás, se vivía ya la espera del concilio, que sería de condenación y refutación de las tesis protestantes.

3
El concilio de Trento (1545-1563)

1. *El funcionamiento del concilio*

Concilio «general y ecuménico», Trento no reunió nunca grandes multitudes. En la apertura había cuatro cardenales, cuatro arzobispos, 21 obispos y cinco generales de órdenes. Durante las sesiones más frecuentadas (en 1563) estuvieron presentes poco más de 200 padres. En conjunto, participaron en el concilio, bajo Pío IV (1562-1563), pero sin que estuvieran presentes simultáneamente, 9 cardenales, 39 patriarcas y arzobispos, 236 obispos y 17 abades o generales de órdenes. Estas cifras tienen que ponerse en relación con el episcopado católico de aquel tiempo, que debía girar en torno a los 700 miembros.

Una debilidad mayor consiste en el hecho de que estos prelados representan pobremente, desde el punto de vista de la homogeneidad, a la cristiandad, incluso en la parte que había permanecido fiel a Roma. Inglaterra y Polonia están representadas por raras personalidades: un Reginaldo Pole, un Estanislao Hosio destacan por su cultura y su piedad, pero su larga estancia en Italia los había marginado más o menos de sus países de origen. Francia envió solamente cuatro prelados a las primeras sesiones; guiados por el arzobispo de Aix, Antonio Filhol, se mostraron preocupados sobre todo de no hacer nada que pudiera disgustar a su rey; sin embargo, para las últimas sesiones, a finales del año 1562, se vio llegar un gran contingente de unos 30 franceses, guiados por el cardenal de Lorena; pero no hubo ni uno siquiera durante el periodo de 1551-1552, por voluntad de Enrique II. Por su parte, los obispos alemanes, exceptuando al obispo de Trento, Madruzzo, anfitrión obligado del concilio, estuvieron ausentes casi por completo, si se exceptúan los años 1551-1552, cuando el emperador los obligó a acudir al concilio. En cuanto a los españoles, nunca demasiado numerosos, formaron un bloque compacto y asiduo en torno a Pedro Pacheco, obispo de Jaén y cardenal. Así pues, la mayor parte del concilio estaba compuesta de italianos (195 durante el periodo 1562-1563), a los que hay que añadir ocho «griegos», que son en realidad súbditos de Venecia. Pero los obispos de la península italiana estaban divididos en numerosos grupos: el grupo cerrado de los clientes del papa se opuso a los súbditos del rey de España (llegados de los reinos de Nápoles y de Sicilia y del Milanesado) y a algunos independientes, entre los que destacaban los venecianos.

Fue sobre todo a propósito de los obispos italianos, salidos de la curia romana o mantenidos por ella, como los espíritus críticos del siglo XVI suscitaron la cuestión de la libertad de los padres conciliares frente al papado. Es verdad que los legados del papa se comprometieron a hacer prevalecer, en todos los debates difíciles, al sector de los papalistas y de los clientes de la santa sede. Sin embargo, los estudios más recientes

(Umberto Mazzone) han demostrado que el hecho de recibir una pensión de Roma no impidió a algunos obispos votar con la oposición.

Por debajo de los obispos trabajaban los teólogos, llevados como expertos por los prelados o enviados por el papa. Su papel era indispensable, porque los obispos, generalmente con títulos de derecho canónico, tenían de ordinario una cultura teológica más bien débil. Casi todos estos teólogos pertenecían a las órdenes religiosas. Entre los más escuchados hay que citar a los dominicos españoles Melchor Cano y Domingo de Soto, al doctor de Lovaina Ruard Tapper, al teólogo parisino y canónigo regular Claudio de Sainctes, a los jesuitas Santiago Laínez y Claudio Salmerón, enviados primero a evangelizar —en cierto sentido— al concilio, pero que desarrollaron muy pronto un papel teológico de primer plano, lo mismo que Claudio Le Jay y Pedro Canisio, enviados por el obispo de Augusta Otto Truchsess: todos estos discípulos de Ignacio de Loyola desarrollaron en Trento, desde 1545, su primera gran función en el ámbito de la Iglesia universal.

Los teólogos preparaban documentos que eran estudiados, discutidos y corregidos por los prelados en sus reuniones de comisiones, o «congregaciones», antes de ser sometidos a la aprobación general de los padres en las reuniones solemnes llamadas «sesiones». El concilio Tridentino, a lo largo de dieciocho años divididos en tres periodos de actividad, celebró en total 25 sesiones, algunas de ellas puramente formales.

O en la sala, o en trabajos de pasillo, los embajadores de los príncipes se agitaban mucho. Su tarea no era sólo la de informar a sus señores de la marcha del concilio, sino también la de plegar los acontecimientos en función de sus intereses. Recepciones protocolarias, discursos de ceremonia, imposiciones brutales y negociaciones secretas, todo esto ocupó mucho espacio en los actos del concilio. ¡No estuvieron por tanto ausentes los laicos —si con ellos entendemos a los soberanos—, ni mucho menos!

Dentro de este grupo de actores correspondía un papel esencial a los legados designados por el papa para presidir el concilio. Tenían el encargo —a seis días de correo de Roma, no conviene olvidarlo— de aplicar las directivas pontificias y de velar para que la obra conciliar progresara sin lesionar de ningún modo la autoridad romana. Una tarea delicada y comprometida, en la que incluso unos hombres tan refinados como Reginaldo Pole y Seripando tuvieron algún traspié, mientras que un Cervini (futuro papa Marcelo II), un Del Monte (futuro papa Julio III) y sobre todo un Juan Morone demostraron un talento excepcional, que les hizo superar todos los obstáculos y resolver todas las crisis.

Era tarea de los legados, en particular, determinar el plan de trabajo del concilio. Pues bien, desde el principio se planteó una cuestión discutida: ¿había que comenzar tratando los puntos de doctrina, para condenar a los protestantes, como quería el papa, o más bien reformar los abusos ocupándose de las cuestiones disciplinares, como exigía el emperador? Los legados salieron del apuro decidiendo que el concilio llevase adelante las dos cosas al mismo tiempo, tal como lo hizo efectivamente desde el principio hasta el fin, promulgando en cada sesión los «cánones» dogmáticos y los «decretos» de reforma: los unos y los otros tienen a veces un objeto común, como sucede por ejemplo a propósito de la eucaristía, del orden y del matrimonio; pero la mayor parte de las veces se trataba de cuestiones que no tenían nada en común.

Finalmente vale la pena añadir unas líneas para elogiar el trabajo realizado por la secretaría del concilio. Dirigida desde el principio hasta el final por el mismo personaje, Angel Massarelli, tuvo un excelente equipo de notarios y cancilleres que registraron con esmero todos los debates conciliares, tanto en las congregaciones como en las sesiones públicas. Al mismo tiempo, Massarelli escribió día tras día la crónica del concilio. Se trata de una verdadera mina de informaciones a la que pueden acudir los historiadores y los teólogos de hoy.

En el plano material, el concilio conoció numerosas dificultades. Trento era una pequeña ciudad algo mezquina, no bien unida con el resto del mundo (aunque en el camino del Brénnero, entre Italia y Alemania), sin ninguna infraestructura intelectual. La presencia del concilio hizo subir precipitadamente los precios de los alojamientos y de los géneros comerciales. Se quejaban de los «malos aires». Apenas tenían una posibilidad, los padres se escapaban para ir a pasar unos días placenteros en Venecia, en Verona o en Padua, y a los legados les costaba mucho trabajo hacerles volver (al menos a los que votaban «bien»). Por eso, el traslado del concilio a Bolonia en 1547, si suscitó la cólera del emperador, alegró a muchísimos prelados y teólogos, que veían con agrado poder reunirse en una gran ciudad, dotada de ricos conventos y de una completa estructura universitaria.

En fin, el concilio de Trento costó muy caro. En primer lugar a los obispos, muchos de los cuales apelaban a su pobreza para excusarse de que no podían acudir o para marcharse al cabo de algún mes. Esto indujo a la santa sede a pagar pensiones más o menos elevadas a los prelados más necesitados. Le costó mucho al cardenal Madruzzo, obligado por su postura de anfitrión a recibir fastuosamente a los huéspedes de alcurnia y a luchar contra la subida de los precios renunciando a las tasas y a los derechos de aduana que constituían una gran parte de sus rentas ordinarias. Y le costó mucho sobre todo al tesoro de la santa sede: sólo esto podría explicar el escaso entusiasmo de algunos papas por reunir el concilio y la prisa de todos por acabarlo. Solamente para el periodo de Pío IV, el historiador U. Mazzone calculó que los gastos habían subido a 150.000 escudos para subvenir las necesidades de los legados (a razón de 500 escudos al mes, cada uno), para las pensiones a los obispos pobres (25 escudos mensuales cada uno), para los gastos de secretaría, de correo (1800 escudos cada semana para dos correos de Trento a Bolonia), para provisiones de grano, etc. A todo ello hay que añadir de 52 a 82 mil escudos de fondos secretos, utilizados como subvenciones para prelados, embajadores, etc. Todo ello hace un total de entre 210 y 250 mil escudos de oro, equivalente a 650-773 kilogramos de oro puro. Una suma que debe ponerse en comparación con las rentas anuales del papado, que en 1564 eran de 700 mil escudos de oro.

2. *Las vicisitudes del concilio*

Abierto el 13 de diciembre de 1545, el concilio de Trento proclamó su propia conclusión sólo el 4 de diciembre de 1563. Esta duración de dieciocho años se vio atravesada por múltiples peripecias que provocaron dos largos periodos de suspensión —pudo pensarse incluso en un abandono definitivo— de los trabajos conciliares; en conjunto, el concilio se reunió durante 50 meses en Trento, en tres periodos distintos: 1545-1547, bajo el papa Pablo III; en 1551-1552, bajo Julio III; y en 1562-1563, bajo Pío IV. Esta historia tumultuosa se deriva de las crisis internas del concilio, pero mucho más aún de los conflictos externos entre las potencias políticas y de los cambios de actitud de los soberanos pontífices.

Desde el comienzo, la cuestión del programa de trabajo del concilio suscitó una primera crisis entre las posiciones del papa y las del emperador: el primero quería que se comenzase condenando los errores de los protestantes, mientras que el segundo consideraba más urgente imponer una reforma de la Iglesia, que le permitiera entenderse con los estados luteranos moderados; efectivamente, en aquel momento Carlos V preparaba una ofensiva militar, que deseaba que fuera decisiva contra los protestantes más obstinados agrupados en la liga de Smalcalda.

De hecho, Roma temía que precisamente por esto se verificase dentro del concilio uno de esos movimientos asamblearios que podría llevarlo por el camino de las reformas

mucho más allá de lo que la curia estaba dispuesta a aceptar. Del mismo modo, se preocupó cuando oyó que algunos prelados despertaban la teoría conciliarista, queriendo afirmar que el concilio «representa a la Iglesia universal». La habilidad de los legados permitió eliminar bastante expeditivamente esta última amenaza, encontrado un compromiso sobre la cuestión del programa de trabajo. Como ya hemos dicho, el 22 de enero de 1546 se tomó la decisión de llevar adelante al mismo tiempo el examen de las cuestiones doctrinales y la reflexión sobre los decretos de reforma. De aquí se siguió un año de trabajo sumamente fructuoso. En cuatro sesiones (8 de abril y 17 de junio de 1546, 13 de enero y 3 de marzo de 1547), celebradas al final de debates laboriosos, por no decir tumultuosos, el concilio logró definir algunos puntos capitales, fundamentos de la verdad cristiana, como el pecado original, la justificación, los sacramentos en general, el bautismo y la confirmación; mientras que la reforma tocaba puntos de la predicación, la residencia de los obispos y el régimen de los beneficios.

Así, el concilio había alcanzado su velocidad de crucero cuando bruscamente, el mes de marzo de 1547, los legados propusieron trasladarlo a Bolonia. El motivo aducido, la muerte de un padre, afectado de una enfermedad que podía ser una peligrosa epidemia, no era más que un pretexto. Hacía ya mucho tiempo que estaban pensando acercar a Roma un concilio que corría el riesgo de escapárseles de la mano, o de caer bajo la influencia del emperador, cuya presencia en Alemania se hacía cada vez más activa y poderosa.

El traslado, apoyado por una mayoría de padres, provocó la cólera de Carlos V que dio orden a los prelados que dependían de él, particularmente a los españoles, de no abandonar Trento. Cólera tanto mayor cuanto que un mes después el emperador obtenía sobre los protestantes de la liga de Smalcalda la gran victoria de Mühlberg (24 de abril de 1547), que le otorgaba suficiente fuerza para poder obligar a los luteranos a mandar representantes al concilio, si hubiera seguido en Trento, en conformidad con la dieta imperial. Y ahora se venía abajo todo el plan que Carlos V había estado madurando durante años. No le quedaba ya más que intentar resolver, con su autoridad, el problema religioso de Alemania. Y lo hizo imponiendo el *Interim* de Augsburgo —es decir, un reglamento transitorio, esperando el regreso del concilio a Trento—, que ordenaba que en todas partes de Alemania se restableciese el catolicismo, pero haciendo dos concesiones: la comunión bajo las dos especies y el matrimonio de los sacerdotes. Además, el emperador hizo publicar una *Formula reformationis* que definía las grandes líneas de reforma de las instituciones eclesiásticas, que habrían de establecerse localmente por obra de los concilios provinciales. En 1548, Carlos V seguía creyendo que la única forma de devolver al seno de la verdadera Iglesia a los disidentes de Alemania era la celebración de un concilio, como escribe en sus recomendaciones a su hijo; pero no cuenta ya con el papa Paulo III para alcanzar este fin. Para colmo, la posesión de la ciudad de Parma se convirtió en manzana de discordia entre el emperador y los Farnese.

El de Bolonia no fue más que un fantasma de concilio. El trabajo continuó en las comisiones, con la ventaja de que los teólogos encontraban en la gran ciudad universitaria bibliotecas de las que obtener instrumentos de trabajo que era imposible encontrar en Trento. Así es como se elaboró la doctrina sobre los sacramentos, de manera especial sobre la eucaristía y sobre el orden. Pero los padres, por su parte, se vieron totalmente absortos por sus preocupaciones políticas, sus sesiones fueron estériles, tanto en el plano dogmático como en el disciplinar, hasta que el 13 de septiembre de 1549 el concilio decidió suspender sus trabajos.

La muerte de Pablo III, en diciembre de aquel mismo año, con la elección de Julio III (cardenal Del Monte), volvió a abrir las perspectivas del concilio. El nuevo papa había sido legado en Trento y era favorable a Carlos V en su política italiana. Apenas elegido, convocó de nuevo el concilio en Trento, para el 1 de mayo de 1551.

El segundo periodo del concilio de Trento, que entonces se abrió, estuvo caracterizado por la autoridad que en él ejerció el emperador, en la cima por aquel tiempo de su poder; por eso vinieron al concilio algunos prelados alemanes que no se habían visto hasta entonces por allí, así como delegados de algunos príncipes protestantes; otra consecuencia fue la ofensiva del episcopado español que intentaba un plan completo de reforma «en la cabeza y en los miembros». Pero de pronto, y simétricamente, la reunión del concilio fue vista con malos ojos por el rey de Francia, que impidió que «sus obispos» acudieran a él y llegó a protestar solemnemente contra todo lo que pudiera hacerse en el concilio. Hay que insistir por un momento en estas diferencias de perspectiva.

Por primera y única vez, la participación del episcopado alemán había llegado a catorce padres, en una asamblea conciliar que no superaba los cincuenta. Si para los príncipes-arzobispos de Maguncia y de Tréveris era una mera cuestión de ostentación, el anciano obispo de Viena, Federico Nausea y el obispo de Naumburgo, Julius Pflug, ocuparon dignamente su puesto. Hubo también algunos teólogos, como Juan Gropper. En cuanto a los protestantes, se presentaron en otoño y en el invierno de 1551-1552: se trataba de delegados del elector de Brandeburgo, y luego del duque de Württemberg, del elector de Sajonia y de la ciudad de Estrasburgo. El concilio escuchó sus declaraciones: pretendían que las materias de fe discutidas se sometieran al arbitrio de jueces imparciales, designados al mismo tiempo por el concilio y por los príncipes protestantes, y que los *textos adoptados anteriormente fueran revisados por completo; presentaron además su* confesión de fe, recogida de la de Augsburgo, y los *gravamina* tradicionales de la nación alemana contra el papado. El concilio tomó nota de estas declaraciones, dio las gracias a los oradores, y todo se acabó allí. No hubo diálogo alguno.

Los obispos españoles habían vuelto al concilio más decididos que nunca a hacer que prevaleciera una reforma de la curia y la restauración de los poderes episcopales contra las intervenciones romanas en materia de colación de beneficios y de dispensas. Pero el legado pontificio, Crescencio, supo actuar de manera que estos proyectos no llegaran a discutirse. Los decretos de reforma del segundo periodo de Trento (sesiones XIII y XIV) fueron de lo más innocuo en este sentido.

Por lo que se refiere a la actitud francesa, fue sumamente amenazadora. Enrique II no sólo era hostil a un concilio que parecía orquestado por su rival, sino que estaba en conflicto abierto con el papa a propósito de Parma. Para hacerle ceder, llegó a amenazar con reunir un concilio nacional, que podía ser una etapa hacia el cisma. Encargó luego a Santiago Amyot que leyera en su nombre, ante el concilio, una declaración en la que afirmaba la nulidad de dicho concilio, el cual reaccionó con sangre fría y evitó que las cosas fueran a más. Por lo demás, gracias a las concesiones del papa, el concilio se fue aplacando y el rey acabó anunciando una participación de los franceses. Pero por aquel tiempo los días del concilio estaban contados.

En efecto, en la primavera de 1552, los príncipes protestantes de Alemania, sostenidos por Enrique II, se habían lanzado a una campaña de revancha contra Carlos V. Este, cogido de sorpresa, tuvo que huir más allá de Innsbruck. El ejército protestante parecía acercarse visiblemente a Trento, en donde el concilio recibió de Roma la orden de suspender los trabajos (28 de abril de 1552).

La reanudación se hizo esperar casi diez años. Carlos V, desanimado, dejó que su hermano Fernando concluyera con los protestantes la tregua de Passau, y luego la paz de Augsburgo (1555), que reconocía la división religiosa en el imperio. El emperador abdicó en 1556, y su hijo Felipe II continuó la guerra contra Francia y también contra el papa. En Roma se dejó de pensar en el concilio: Julio III murió en 1555; su sucesor Marcelo II Cervini, ex-legado en el concilio y promotor decidido de la reforma católica, estuvo demasiado poco tiempo en el trono pontificio. En cuanto a Pablo IV Carafa, comenzó él personalmente a reformar la corte romana y la Iglesia. Ordenó que se con-

cedieran gratuitamente las dispensas y las gracias; suprimió la encomienda; hizo perseguir a los religiosos que faltaban a los votos; publicó un catálogo *(Index)* de obras prohibidas con un rigor extremo; hizo comparecer ante la Inquisición a uno de los mejores servidores de sus predecesores, el cardenal Juan Morone. La muerte de Pablo IV fue acogida en Roma con arrebatos de júbilo y no quedó casi nada de sus reformas, comprometidas por sus mismos excesos.

El nuevo papa Pío IV, elegido después de un largo cónclave, era un espíritu moderado y un hábil político. Había prometido a sus electores convocar de nuevo el concilio. Las circunstancias eran favorables, porque Francia y España acababan de poner fin a cuarenta años de guerras casi ininterrumpidas, con la paz de Cateau-Cambrésis (3 de abril de 1559). Pero todavía se necesitaron dos años de negociaciones para que pudiera reunirse el concilio. La principal cuestión era la siguiente: ¿se convocaría un nuevo concilio o se continuaría el que se llevaba arrastrando desde 1545? No sólo los protestantes, sino también el emperador Fernando y la corte de Francia estaban por la primera solución. Pero el papa, sostenido por España, decidió en favor de la segunda. Y el concilio acabó abriéndose de nuevo en Trento el 18 de enero de 1562, para celebrar su sesión XVII (de pura forma). El emperador había cedido; pero Catalina de Médicis, tan sólo después de que fracasara su proyecto de concilio nacional —llamado «coloquio» de Poissy para no indisponer al papa—, en verano de 1561, aceptó alinearse con el concilio de Trento; además, no dejó partir a los obispos franceses hasta que, al desencadenarse las guerras civiles, se perdió toda esperanza de reconciliación religiosa en el reino (otoño de 1562).

Los franceses llegaron en plena crisis: el concilio estaba entonces profundamente dividido sobre la cuestión de la residencia de los obispos. ¿Era de derecho divino, de forma que nadie en el mundo, ni siquiera el papa, podía dispensar de ella, con lo que numerosas prácticas de la curia eran ilícitas? Los españoles y un cierto número de italianos anticuriales sostenían fuertemente esta tesis. O, por el contrario, ¿la residencia episcopal no era más que una obligación de conveniencia eclesiástica, que admitía por tanto excepciones y dispensas? Es lo que los legados intentaban hacer aprobar, movilizando a toda su clientela. Pues bien, la llegada de los franceses, unos veinte obispos guiados por el cardenal Carlos de Lorena, podía reforzar peligrosamente el campo anticurial. Pero la habilidad de los legados, y en particular la de Morone, que lograron ganar para su propia causa al cardenal de Lorena, triunfó sobre la oposición: los decretos de reforma votados en al sesión XXIII (15 de julio de 1563) hicieron caer los temores de la curia.

Desde aquel momento el concilio mostró prisas por acabar. La sesión XXIV (11 de noviembre de 1563), consagrada al sacramento del matrimonio, votó un texto importante; pero la XXV, el 4 de diciembre, resolvió con rapidez cierto número de puntos discutidos por los protestantes y de reformas diversas. A continuación, solemnes aclamaciones celebraron la clausura del concilio.

Lo importante fue que la unidad del concilio de Trento se puso de manifiesto por el hecho de que en esta sesión de clausura se volvieron a leer y se aprobaron en bloque todos los cánones y decretos votados bajo Pablo III, bajo Julio III y bajo Pío IV. La obra del concilio forma por consiguiente un conjunto indivisible.

Los mismos padres conciliares habían entregado toda su obra al pontífice romano para su aprobación y confirmación. Esto podía significar que las cosas iban a quedar empantanadas; de hecho, no faltaban en la curia personas que aconsejaban al papa que diera largas al asunto. Pío IV, quizás bajo la influencia de su sobrino Carlos Borromeo, no hizo caso a estos consejos. Con la bula *Benedictus Deus,* fechada el 26 de enero de 1564, pero publicaba en realidad el 30 de junio, después de haber consultado al sacro colegio, el papa confirmó toda la obra del concilio. Luego constituyó una comisión de cardenales que impusiera su aplicación. Y en noviembre de 1564 estableció una fórmula de profesión de fe que resumía toda la doctrina definida por el concilio y que en adelante

habrían de jurar públicamente todos los pastores y todos los profesores de la Iglesia católica.

El concilio de Trento acabó. Pero la posición del catolicismo en Europa siguió perdiendo terreno respecto a 1545. En el imperio, la paz de Augsburgo (1555) consagró la división religiosa sobre la base del estado territorial, según el principio: *cuius regio, eius et religio*. Es verdad que esto permitió, en los principales estados católicos (posesiones de los Habsburgo y Baviera) el comienzo de una reconquista religiosa que tuvo en los jesuitas a sus principales artífices. Pero la paz de Augsburgo no concedía ningún espacio a la reforma calvinista que era entonces la corriente más dinámica del protestantismo: el elector palatino, que se pasó al calvinismo en 1561, hizo de Heidelberg el centro de esta doctrina en Alemania; un equipo de teólogos llamados por él publicó en 1563, el año mismo de la clausura del concilio, el catecismo de Heidelberg, destinado a convertirse en uno de los libros base del calvinismo.

Este seguirá teniendo todavía por mucho tiempo su capital en Ginebra. Por los años 1550, Calvino se había convertido en el maestro indiscutible en el plano tanto doctrinal como político. En 1558 abrió, con la ayuda de algunos tránsfugas de Lausana como Teodoro de Beza y Pedro Viret, una academia que sería en adelante un vivero de pastores para toda la Europa reformada. Cuando murió Calvino, en 1564, se pudieron medir los progresos de la Reforma que él había enseñado y propagado.

En Francia y en los Países Bajos, a pesar de las persecuciones cada vez más rigurosas, el calvinismo se impuso como heredero del evangelismo. Se «fundaron» iglesias al estilo de Ginebra en Meaux, desde 1546, y en todo el reino en general a partir de 1555. En 1559, poco antes de que Enrique II publicase contra los protestantes el terrible edicto de Ecouen, numerosas iglesias francesas tuvieron en París un sínodo clandestino durante el cual adoptaron una confesión de fe y una disciplina en común. Lo mismo sucedió en los Países Bajos, en 1561, bajo el impulso de Guy de Brès. Más aún, la crisis de la monarquía francesa, a partir de la muerte de Enrique II en 1559, hizo esperar a los reformados franceses, si no ocupar el poder (a través de los Borbones, primeros príncipes de sangre, que estaban muy cerca de él), obtener por lo menos la libertad de conciencia y de culto (coloquio de Poissy en 1561, edicto de enero de 1562). Pero el estado de los ánimos y de los campos opuestos hizo inevitable la primera guerra de religión (abril 1562 – marzo 1563), que terminó con un edicto de pacificación que, a pesar de trazar unos límites bastantes estrechos al culto protestante, es totalmente singular en la Europa de entonces.

El calvinismo se impuso en Escocia con Juan Knox. En 1560, el parlamento del reino había abolido la autoridad papal y había adoptado una confesión de fe reformada; al mismo tiempo, una asamblea de la Iglesia se había dado una disciplina basada en la autonomía de las comunidades locales (presbiterianas).

En Inglaterra, después del reinado de María Tudor (1553-1558), que había restaurado el catolicismo, la llegada de Isabel separó de nuevo de Roma a la Iglesia anglicana. El Acta de supremacía y el Acta de uniformidad, y luego la declaración de los 39 artículos (1563) definieron el «compromiso isabelino», que constituía una Iglesia episcopaliana, cuya liturgia y cuyos dogmas se encuentran a medio camino entre el catolicismo y el protestantismo y que incluye, bajo la uniformidad oficial, a unos miembros que se inclinan en un sentido, y a otros en otro (puritanos).

El mismo concilio de Trento, cuyos miembros provenían de países eminentemente mediterráneos, no pudo permanecer indiferente a las oleadas de protestantismo que se manifestaron tanto en Italia como en España. En este último país, dos grandes autos de fe, en 1558, extirparon al parecer los gérmenes de protestantismo. Pero en Italia, el atractivo de las nuevas doctrinas se difundió mucho más, aunque su carácter claramente intelectual y elitista hizo más fácil su represión: los círculos reformados quedaron dispersos, durante los años 1550, en numerosas ciudades de Italia, sobre todo en el norte. Hubo obispos italianos que resultaron sospechosos al concilio, al cual —hay que reco-

nocerlo— le costaba mucho tolerar las opiniones demasiado personales; uno de ellos, Pedro Pablo Vergerio, obispo de Capodistria, dio el paso en 1549 y fue a establecerse en Grigioni para propagar allí la fe luterana.

En resumen, la cuestión que se planteaba en 1563 era la siguiente: este concilio tan esperado, varias veces retrasado, interrumpido, acabado finalmente cuarenta y cinco años después de que se abriera la crisis ¿estaba todavía en disposición de oponer a esa crisis un remedio eficaz? Para responder a esta pregunta hay que estudiar la obra del concilio y la aplicación que se hizo de él.

3. *La obra del concilio de Trento*

Durante mucho tiempo los historiadores han manifestado cierta tendencia a atribuir mayor importancia a la obra disciplinar del concilio que a la doctrinal. Quizás porque ésta fue admitida enseguida y sin dificultades en la Iglesia católica, mientras que aquella tardó más de un siglo en ser traducida a la práctica. De todas formas esta posición se ha revisado últimamente, probablemente por el hecho de que las evoluciones observadas en el catolicismo con el concilio Vaticano II y después de él, así como la corriente ecuménica, han hecho aparecer con mayor claridad todo el alcance, así como el carácter fechado históricamente, de las opciones dogmáticas realizadas en Trento.

a) *La obra doctrinal*

La obra doctrinal del concilio de Trento se concibió esencialmente como una respuesta a las tesis protestantes. Por tanto, no hay que buscar en él una exposición completa ni equilibrada de la fe católica, puesto que lo que no se discutía en las grandes confesiones luterana y reformada tampoco se formuló en Trento. El concilio no dijo nada, por ejemplo, sobre la trinidad divina, ni sobre el misterio de la encarnación, ni sobre la resurrección de Cristo. Pero visto como respuesta a los protestantes, el programa que se siguió es bastante metódico.

Partiendo de la afirmación *Scriptura sola,* el concilio se preocupó sobre todo de definir la autoridad del texto bíblico. Fija su contenido auténtico, enumerando todos sus libros canónicos, incluidos los que rechazaban los protestantes: los libros de Tobías, de Baruc, de los Macabeos 1 y 2, las epístolas de Santiago y de Judas; por el contrario, Nehemías 3 y 4 fueron excluidos del canon. Además, el concilio declaró auténtica la versión latina tradicional de la Biblia, llamada Vulgata, que seguirá entonces constituyendo autoridad en la Iglesia, aunque los padres mostraron su deseo de que se mejorara el texto en una edición correcta. Ninguna edición de la Biblia, en cualquier lengua, podrá ponerse en circulación sin previo examen de la autoridad eclesiástica.

El concilio quiso con ello reprimir los «abusos» relativos al uso de la sagrada Escritura. Condenó a este propósito las parodias y las chanzas sobre los textos sagrados, así como las prácticas supersticiosas de encantamientos y adivinaciones a las que dieran lugar. Con ocasión del debate sobre estos «abusos» se suscitó el problema de las traducciones de la Biblia en lengua vulgar. Muchos padres eran contrarios a ellas, entre otros el arzobispo de Aix-en-Provence, que aducía como argumento que «no a todos se les ha dado poder leer e interpretar el texto sagrado» y que ahora se veían «biblias en vulgar en manos incluso de mujeres», advirtiendo que «la gente caía en los peores errores al querer interpretar la Escritura a su modo y meterse en problemas para los que incluso los doctos que han gastado su vida en este estudio reconocen su propia debilidad». Y el arzobispo concluía: «Será suficiente con que las mujeres y los ignorantes sean gobernados según

la predicación que tendrán que dispensarles personas competentes, que hayan obtenido el permiso de predicar».

Sobre esta cuestión vale la pena registrar la viva reacción del cardenal Madruzzo, obispo de Trento: «No puedo tolerar que se considere un abuso la traducción de la Biblia a nuestra lengua materna. ¿Qué dirán nuestros adversarios... si llegan a saber que queremos quitar de las manos de los hombres aquella Escritura santa que tantas veces prescribe san Pablo que no separemos nunca de nuestros labios? Lo que yo sé es que hemos aprendido de nuestra madre, en nuestra lengua alemana, la oración dominical, el símbolo de la fe y la mayor parte de las otras verdades religiosas que han usado todos los padres de familia y que, en Alemania, han enseñado a sus hijos; y de esta formación religiosa, que yo sepa, nunca ha venido ningún escándalo ¡Ojalá no hubieran venido nunca a Alemania profesores de lengua latina y griega! ¡Nos veríamos libres de los males presentes y la pobre Alemania no habría caído tan miserablemente en tantas herejías! Porque las herejías y las malas semillas no han nacido nunca de hombres privados de instrucción y que se expresan en la lengua materna; proceden de los que se proclaman eruditos. Por eso, padres, os ruego que ni se os ocurra, no ya sólo poner una práctica semejante entre los abusos, sino discutir siquiera para saber si se puede en un caso como éste hablar de abuso».

Al final, el concilio evitó decidir en pro o en contra de la traducción de la Escritura a lengua vulgar.

Una vez afirmada la autoridad de la Biblia, el concilio se negó a admitir que todo el contenido de la fe esté encerrado solamente en la Escritura. Esta debe completarse con «las tradiciones no escritas», de las que es depositaria la Iglesia. Observamos ante todo el plural, que a continuación quedó un poco olvidado en beneficio de una distinción entre *la* tradición, noción teológica concebida como una de las «fuentes» de la revelación, y *las* tradiciones, conjunto de ritos y de creencias que se han ido acumulando a lo largo de la historia de la Iglesia. Así pues, el concilio de Trento habla de *las* tradiciones, pero para mantener una concepción muy restrictiva. Descartando una definición amplia, que habría englobado a «todas las tradiciones eclesiásticas» que la Iglesia habría conservado en el curso de la historia bajo la guía del Espíritu santo, los padres, en el canon 1 de la sesión IV, adoptaron una fórmula mucho más restrictiva: el evangelio de Jesucristo está contenido en los libros santos y «en las tradiciones no escritas que fueron recibidas por los apóstoles de labios del mismo Jesús y trasmitidas *(traditae)* por ellos bajo el impulso del Espíritu santo, como de mano en mano». En el último momento, el concilio eliminó también del texto una expresión: *partim... partim...*, que parecía hacer de la Escritura y de las tradiciones orales dos canales independientes de la revelación. Así pues, confiere autoridad en materia de fe a las tradiciones *apostólicas,* y no simplemente *eclesiásticas,* que los fieles tienen que recibir «con idéntico sentimiento de piedad», ya que todas tienen su origen en la enseñanza de Cristo.

¿Cuáles son, pues, estas tradiciones? El concilio evitó enumerarlas; la verdad es que no tenía una idea muy clara sobre ellas. El teólogo de hoy es más sensible, justamente, al rigor de una definición que podía hacer caer muchas prevenciones suscitadas entre los protestantes contra la noción católica de tradición. Pero el historiador está obligado a decir que la formulación restrictiva adoptada en Trento no se impuso para nada en la dogmática católica, porque, desde 1564, en la profesión de fe de Pío IV, la proposición «canonizada» por el papa es la siguiente: «Admito firmemente las tradiciones apostólicas y eclesiásticas, y todas las demás prácticas e instituciones de la Iglesia (católica)».

En las sesiones V y VI, el concilio define la doctrina relativa al pecado original y a la justificación. A propósito del primero afirma contra los pelagianos —y más directamente contra Erasmo— que el pecado original no es solamente la imitación del pecado de Adán, sino su consecuencia hereditaria. Y contra Lutero, que el pecado original no debe con-

fundirse con la concupiscencia; ésta no es más que una tendencia al pecado, característica de una naturaleza caída pero no irremediablemente corrompida. En una palabra: el pecado primero de Adán se trasmite a todos los hombres, que nacen privados de la justicia original; pero gracias a los méritos de Jesucristo, quedan lavados con el bautismo, que deja en ellos sólo la concupiscencia, contra la cual pueden luchar victoriosamente, basándose en la gracia de Dios.

A pesar de la presión de un gran número de padres, el concilio se negó a definir dogmáticamente la concepción inmaculada de la Virgen María, contentándose en este punto con remitir a una constitución del papa Sixto IV.

Aunque el tema había sido ya tratado en gran parte en los cánones sobre el pecado original, el concilio no podía evitar un enfrentamiento directo con la cuestión de la justificación, que después de Lutero constituirá uno de los temas principales de la Reforma. «Artículo difícil», reconoce el legado Cervini al iniciar los debates, «y que nunca ha sido tratado en un concilio». Los escollos que había que evitar eran los de dar demasiada importancia o demasiado poca a la libertad del hombre pecador respecto a la iniciativa, que ninguno negaba, de Dios que salva y justifica.

Las discusiones, que se fueron siguiendo desde junio hasta diciembre de 1546, fueron largas y sumamente técnicas. Una fórmula recogía los favores de algunos padres, en particular del general de los agustinos, Seripando, tanto más cuanto que había sido objeto de un acuerdo entre protestantes y católicos en el coloquio de Ratisbona (1541). Es la llamada fórmula de la doble justicia, que el obispo de Belluno, sobrino del cardenal Contarini, enunciaba en estos términos: «Antes de la justificación, las obras no sirven nada para obtenerla, ya que el hombre es justificado por la fe sola. Luego, el justificado hace obras buenas, y éstas son el signo de la fe». Pero la mayoría, inspirada sobre todo por el jesuita Laínez, encontraba en la doble justicia un acento demasiado luterano. Por eso, un proyecto de decreto elaborado por Seripando fue acomodado en un sentido que reducía la justicia realizada en el hombre por Cristo a una sola justicia, que se hacía entonces inherente al hombre, mientras no la perdiera por culpa suya.

Finalmente, el decreto votado en la sesión VI del concilio se presenta bajo la forma positiva de una exposición doctrinal, cuyos términos se sopesaron con extrema atención. En el capítulo 7, que es el texto central, se define la justificación como «una trasformación profunda gracias a la cual el hombre, enriquecido con el don de Dios y mediante una aceptación voluntaria de la gracia y de los dones, se hace justo, amigo de Dios, heredero de la vida eterna. Es justificado no por una imputación extrínseca de los méritos de Cristo, sino por una justicia que le es propia y que el Espíritu santo difunde en los corazones, según su beneplácito y según la disposición y colaboración de cada uno. Esta justicia permanece en él como un principio permanente e implica la presencia de las tres virtudes sobrenaturales fe, esperanza y caridad. Sin la esperanza y la caridad, la fe por sí sola no puede justificar al hombre ni hacer de él un miembro vivo de Cristo» (Joseph Lecler).

La antropología tridentina es una aportación esencial a la historia de la humanidad. En contra del pesimismo radical de los teólogos de la Reforma, preservó, con el libre albedrío, lo esencial del humanismo. Y con la doctrina de la justificación mantuvo una forma de cooperación del hombre a la obra de su propia salvación. Pero la impresión de equilibrio que pueden dar estos textos conciliares es en parte engañosa, como habría de demostrar la historia sucesiva, tanto en lo que se refería a la ambigüedad sobre las relaciones entre la gracia divina y la libertad del hombre, que volverán a plantear el debate teológico ya antes de que acabara el siglo XVI, para alimentar luego en el XVII la disputa jansenista, como en lo relativo a un desplazamiento hacia un moralismo puramente secular, que valorizaría sobre todo el siglo XVIII.

A partir de la sesión VII, casi toda la obra doctrinal del concilio de Trento se dedicó a los sacramentos. Ante todo, para mantener la lista completa de los *siete* sacramentos, contra los protestantes que no reconocían más que el bautismo y la eucaristía. Y luego, para afirmar que son eficaces por sí mismos (*ex opere operato*) y no solamente en función de la fe del que los recibe.

Entre estos sacramentos la atención se centró sobre todo en la eucaristía, debido a las disputas apasionadas que suscitaba no sólo entre los católicos y los protestantes, sino también dentro del mundo de la Reforma. La presencia eucarística de Cristo se define como sustancial; en el altar sólo quedan las apariencias («especies») del pan y del vino, por lo que el concilio considera que el término más apropiado para expresar este misterio es el de *transustanciación* (usado ya por el Lateranense IV). Sobre la comunión, el concilio afirma que la comunión bajo la especie del pan es completa, pero no cierra la puerta a una concesión por parte del papa de la comunión con el cáliz que los alemanes y el mismo emperador reclamaban. En cuanto a la misa, se la presenta claramente como una actualización del *sacrificio* de Cristo en la cruz, propiciatorio para vivos y muertos.

El sacramento de la penitencia, afirma el concilio, es un verdadero sacramento, de institución divina, destinado a restituir al pecador la gracia que hubiera perdido después del bautismo («como una tabla de salvación»). Implica necesariamente la intervención de un sacerdote, el único que puede dar la absolución. Y supone, por parte del penitente, la confesión de las propias culpas graves y un sentimiento de contrición; pero este último puede reducirse al miedo del infierno, que es la contrición imperfecta o atrición. Finalmente, el sacramento no es completo más que con un acto de reparación (satisfacción) que corresponde determinar al sacerdote.

A propósito del sacramento del orden, el concilio afirma con energía, en contra de la concepción protestante del sacerdocio universal, el carácter específico del sacerdocio ministerial y el carácter jerárquico de la Iglesia. Esta es comparada, según una célebre frase sacada del salterio, con un ejército en orden de batalla. Los padres discutieron ardientemente sobre el episcopado, a propósito del deber de residencia; cuestión a primera vista disciplinar, pero que comprende toda una eclesiología subyacente. Por el contrario, el concilio no definió claramente el poder pontificio; este silencio, por parte del papado y de los legados que se encargaban de sus intereses, era fruto de un cálculo deliberado.

En la última sesión el concilio despachó rápidamente la cuestión del purgatorio: se trata —dice el concilio— de un lugar, en el más allá, donde las almas de los muertos llevan a cabo su propia purificación, antes de entrar en el cielo; pueden verse ayudadas por los sufragios de los vivos, en particular por las misas. El concilio justificó además el culto a los santos y la veneración de las imágenes y reliquias.

Sobre la mayor parte de las cuestiones doctrinales, Trento utiliza uno después de otro dos lenguajes que se confirman y se apoyan mutuamente. Primero expone la doctrina católica de forma didáctica, citando los argumentos de la Escritura. Luego, recogiendo una tras otra las proposiciones que niegan lo que se acaba de afirmar, el concilio las condena con vehemencia. Así, cada uno de los cánones suena entonces como un latigazo: «Si alguien se atreve a decir... sea anatema».

Es verdad que el concilio trabajó mucho en estas cuestiones doctrinales: los teólogos sobre todo, pero también los prelados, que realizaron un esfuerzo meritorio. Los principales escritos de los reformadores fueron analizados minuciosamente, se consultaron las bibliotecas y se pidió el parecer de las universidades. Pero también es verdad que el concilio había encontrado ya en parte desarrollado su propio trabajo a lo largo de medio siglo de controversias y de concilios locales. Trento tomó mucho, por ejemplo, de las actas del concilio de Sens (celebrado de hecho en París) de 1528, cuyo principal teólogo había sido Josse Clichtove; de las del concilio de Colonia de 1536, inspirado por Juan

Gropper y de las del concilio de Canterbury, celebrado en 1555 por Reginaldo Pole. ¿Pero no es ya de por sí valioso considerar la obra doctrinal del concilio de Trento como fruto del trabajo de dos o tres generaciones de teólogos católicos?

b) *La obra disciplinar*

Lo mismo que la obra doctrinal, tampoco la obra disciplinar del concilio de Trento fue radicalmente nueva y original. Los que más la exaltan parecen olvidar muchas veces que no se hizo más que repetir viejas reglas: o para recordar a los obispos y a los pastores que tienen que predicar al pueblo que se les ha confiado y residir en medio de él; o para reglamentar el reclutamiento, la carrera y las condiciones de vida de los eclesiásticos. Las prescripciones son enérgicas, pero no nuevas.

Algunas, que parecen nuevas, son a veces mal interpretadas. Pongamos, por ejemplo, el célebre decreto sobre la formación de los futuros sacerdotes (sesión XXIII, capítulo 18: «*Cum adulescentium aetas...*»). ¿Qué es lo que dice? Ordena a los obispos abrir colegios que sean algo así como «viveros» (*seminaria*), en los que los muchachos pobres sean acogidos gratuitamente, a la edad de doce años, para aprender la gramática (o sea, el latín) y formarse en la vida piadosa y clerical. Algunos han pretendido que este decreto se inspiraba en un artículo del concilio de Canterbury de 1555, pero esto significa no tener presente que allí se trataba de los colegios universitarios en torno a las grandes universidades de Oxford y Cambridge. De todas formas, en el decreto tridentino no hay mucho que pueda decirse revolucionario ni que pueda modificar profundamente el cuerpo sacerdotal en las condiciones de aquella época. El interés principal era el de subrayar la responsabilidad de los obispos en la formación de sus futuros sacerdotes, abriendo parcialmente su reclutamiento entre las clases pobres, y sancionar el valor eclesiástico de la *pietas litterata* humanista. Pero en cuanto institución, el seminario tridentino anuncia todo lo más los seminarios menores del siglo XIX. Por lo demás, precisamente por aquella época sufre la concurrencia victoriosa de los colegios de los jesuitas.

Mayor alcance tuvo, sin duda alguna, el decreto *Tametsi* (sesión XXIV) que fija las condiciones de validez del matrimonio. Al exigir la presencia del párroco de uno de los dos interesados, asistido por testigos, para recibir el consentimiento mutuo de los esposos —consentimiento que constituye en sentido propio el sacramento del matrimonio—, el concilio puso fin al embrollo de los llamados matrimonios clandestinos. Pero negándose a hacer del consentimiento de los padres una condición de validez del sacramento, corrió el riesgo de chocar con la sociedad y los poderes laicos del siglo XVI.

¿Qué queda por tanto de la obra disciplinar y reformadora de Trento? En la letra poca cosa, pero lo esencial está en el espíritu. En primer lugar, el concilio reorientó toda la institución eclesiástica en la perspectiva de la salvación de las almas. El clero, en su naturaleza y en sus actos, quedó definido esencialmente por su función pastoral, al servicio de los fieles; su razón de ser está en la enseñanza del evangelio y en la administración de los sacramentos, dos tareas que por lo demás se corresponden entre sí, ya que nunca se deben administrar los sacramentos sin explicar su valor y su significado. Por tanto, no es de sorprender el hecho de que los cabildos de canónigos, que se definían por el contrario por su función de intercesión, tuvieran la impresión de que el concilio iba contra ellos y asumieran casi en todas partes una actitud hostil contra su aplicación.

En segundo lugar, Trento concentró esta misión pastoral en manos de los obispos, cuyas obligaciones fueron constantemente proclamadas junto con sus poderes. Es verdad que estos poderes se afirman a menudo en relación con el poder papal, «*ut delegatus Apostolicae Sedis*», pero esto sobre todo para acabar con las numerosas exenciones contra las que entonces iba a chocar la autoridad episcopal. De esta manera se va dibujando

otra categoría de perdedores: las órdenes religiosas, cuyo estatuto en la Iglesia fue confirmado de forma normal (el concilio justifica los votos de perfección), pero cuya acción quedó más subordinada al control de los obispos (los «ordinarios del lugar»).

Los obispos al frente de las diócesis, los párrocos en las parroquias: éstos son los dos pilares de la Iglesia restaurada por el concilio de Trento. No hablemos de los laicos; de ellos no se habla nunca, a no ser como eventuales usurpadores de los derechos de la Iglesia, es decir, del clero.

En cuanto al papa, que al principio había podido temer que el concilio fuese una máquina levantada contra su poder, fue el gran vencedor de la prueba. Desde los primeros días —como hemos visto— quedó neutralizada la reivindicación conciliarista. Cuando, en el periodo de 1551-1552, los obispos de la parte imperial —alemanes y españoles— resultaron ser los amos del concilio, la habilidad de los legados logró hacer que se descartaran sus proyectos de reforma radical de la curia romana. Vino luego el gran debate sobre la residencia de los obispos en 1562-1563: ¿era de derecho eclesiástico, y por tanto sujeta a los intereses y dispensas del papa, o de derecho divino, lo cual la convertía en un absoluto intocable y al mismo tiempo exaltaba el lugar de los obispos en la Iglesia? Ante semejante cuestión se desencadenaron las pasiones y los sectores opuestos se atacaron con vigor. Pero expertamente guiado por el cardenal Morone, que supo ganarse el consenso del cardenal de Lorena y por tanto de los franceses, el concilio afirmó finalmente el derecho de la santa sede a elegir a los obispos e hizo de la residencia una obligación ciertamente grave, pero que puede admitir excepciones para el mejor servicio de la Iglesia.

El triunfo del papado fue evidente cuando el último día todos los padres, exceptuando a uno solo (el arzobispo de Granada), votaron para que se pidiese al pontífice romano la confirmación de todos los actos, decretos y definiciones del concilio. Es lo que hizo, como sabemos, Pío IV, menos de dos meses después de la clausura del concilio, designándose a sí mismo con el título de «obispo de la Iglesia universal».

4

Después del concilio de Trento (1545-1563)

En contra de una tendencia que se ha venido desarrollando recientemente en la historiografía, hay que evitar identificar el concilio de Trento con la reforma católica. Esta última es un movimiento mucho más amplio, dentro del cual el concilio es un elemento fundamental, pero no único, ni siempre el más decisivo. Este movimiento en muchos aspectos es anterior al concilio: baste citar el nacimiento de órdenes religiosas nuevas, como los jesuitas y los capuchinos. Y continúa, más allá del concilio, por caminos que éste no siempre había abierto y a veces ni siquiera indicado: pensemos, por ejemplo, en la explosión de la devoción mariana o en la proliferación de las cofradías. El mismo papado había comenzado un movimiento de autocorrección y había empezado la ascensión de su poder antes de la reunión y sobre todo antes de la clausura del concilio. En síntesis: el concilio de Trento es un producto de la reforma católica al menos en la misma medida en que fue su guía; y muchas de las realizaciones posteriores, que marcaron el catolicismo moderno, no fueron tanto aplicaciones de los decretos conciliares como innovaciones creativas. Hay que tener presente todo esto cuando se intenta describir y analizar todo lo que siguió al concilio de Trento.

1. *La consumación de la obra conciliar*

En la sesión de clausura, el concilio había confiado al papa la misión de confirmar sus propios actos y decretos. Como hemos dicho, el papa lo hizo en un plazo de tiempo relativamente breve, a lo largo del año 1564. Pero no faltaron en la curia voces que pusieron en guardia contra el peligro de una ratificación que podía perturbar el orden constituido y comprometer a los obispos o a los príncipes en reformas inconsideradas. Pero el partido favorable al concilio, en el que hay que contar sobre todo a Morone y al cardenal-nepote Carlos Borromeo, logró acabar con las objeciones. El 26 de enero, Pío IV daba su aprobación oral; en marzo, autorizaba la salida de la edición oficial de los cánones y decretos del concilio, realizada por Pablo Manuzio; el 30 de junio, publicaba (fechándola el 26 de enero de 1564) la bula de confirmación solemne de las actas del concilio; con esta bula no sólo ordenaba el papa que se aplicase el concilio en toda la catolicidad, sino que reservaba además —con una sabia precaución— a la santa sede la interpretación de todos los puntos que presentasen dificultad en materia de reforma disciplinar; poco después se creó una congregación de cardenales encargados de interpretar el concilio, que ha pervivido durante siglos con el nombre de sagrada congregación del Concilio, destinada a convertirse en uno de los dicasterios más importantes del gobierno interior de la Iglesia.

En la sesión XXIV (capítulo 12 *de reform.*), el concilio había establecido que los eclesiásticos que ocupasen un beneficio con cura de almas emitiesen una profesión de fe católica. El 13 de noviembre de 1564, el papa publicaba el texto de dicha profesión, extendiendo ampliamente la obligación de hacerla, en particular a los maestros de escuela y a los rectores de los colegios. La profesión de fe de Pío IV recoge al principio el símbolo de Nicea y prosigue luego reasumiendo todas las proposiciones dogmáticas enunciadas por el concilio. El texto es a veces meramente alusivo, por ejemplo, cuando dice: «Acepto y hago míos todos y cada uno de los puntos que han sido definidos y afirmados por el sagrado concilio de Trento sobre el pecado original y la justificación». Otras veces es muy preciso, como sobre la eucaristía y el purgatorio. Pero también sucede que distorsiona sensiblemente una afirmación conciliar, como hemos visto que hacía a propósito de las «tradiciones apostólicas y eclesiásticas», un inciso con que sustituye a las tradiciones solamente apostólicas, de las que el concilio había mantenido una definición muy restrictiva. Por último, y esto evidentemente tiene su importancia, la profesión de fe de Pío IV encierra una promesa de obediencia «al pontífice romano, sucesor de Pedro, el príncipe de los apóstoles, y vicario de Jesucristo».

Antes de separarse, los padres de Trento le pidieron también a la santa sede que llevase a término una obra que habían emprendido desde la reanudación del concilio de 1562, pero que no habían logrado terminar: se trataba de un índice de libros sospechosos o peligrosos, destinado a sustituir al que había publicado Pablo IV en 1558, cuya severidad excesiva era evidente para todos. También en este punto Roma se mostró solícita. Desde el 24 de marzo de 1564, el papa publicaba, no ya el índice propiamente dicho, sino un conjunto de reglas que tenían que guiar el juicio de los cardenales y de los prelados que habrían de prepararlo. Entre estas reglas, la más significativa es la cuarta, que trata de las traducciones de la Biblia. Es oportuno citarla ampliamente, ya que determinaría por largo tiempo la relación de los católicos con la sagrada Escritura: «Como enseña la experiencia que la sagrada Biblia, cuando se permite su uso en lengua vulgar indiscriminadamente, causa más mal que bien, debido a la obcecación de los hombres, los obispos y los inquisidores adoptarán en esta materia la postura siguiente: oído el parecer del párroco o del confesor, podrán permitir la lectura en lengua vulgar de las Biblias traducidas por autores católicos, a las personas de las que estén seguros que podrán sacar de esa lectura, no un daño, sino un beneficio para su fe y su piedad; estas personas tendrán que tener una autorización por escrito. En cuanto a los que se permitan leer o poseer dichas Biblias sin permiso, tendrán que entregarlas al obispo antes de poder recibir la absolución de sus pecados». Finalmente, se imponen penas especiales a las librerías que vendan sin autorización Biblias en lengua vulgar.

Esta es, por tanto, la posición que se tomó en 1564 sobre una cuestión que el concilio había dejado abierta en 1546. Una posición más que cauta, casi negativa, que ponía a la Biblia más o menos en el mismo plano que a las obras heréticas que algunos católicos podían leer bajo ciertas condiciones. Es verdad que hubo todavía, a finales del siglo XVI, algunas ediciones de la Biblia en lengua vulgar, la más célebre de las cuales fue la de Lovaina, que gozó del apoyo del rey de España. Pero los obstáculos interpuestos por la facultad de teología de París y por Roma a la Biblia en francés que René Benoît quiso publicar en 1566 demuestran cómo en este punto la regla del índice se aplicaba en todo su rigor.

En lugar de la Biblia, el pueblo católico tenía que tener un catecismo. Esta relación no es gratuita. Fue precisamente durante los debates de 1546 sobre el uso de la sagrada Escritura cuando algunos padres pusieron de relieve la necesidad que había de una exposición sencilla de la doctrina cristiana para instruir al pueblo: sería un catecismo publicado simultáneamente en latín y en lengua vulgar. De momento la cosa no tuvo consecuencias. Pero la idea y el término volvieron a surgir en la sesión XXIV del concilio,

a propósito de las explicaciones que los sacerdotes deberían dar a los fieles en la administración de los sacramentos. Y finalmente, en la sesión XXV, que fue también la última, los padres conciliares dejaron todo esto en manos del sumo pontífice, como lo hicieron también para el misal y para el breviario.

En Roma, el cardenal Borromeo tomó con interés la redacción del catecismo, confiada a una comisión en la que tuvieron una parte principal algunos dominicos; el texto pasó luego, para su corrección formal, a manos de un célebre humanista, Julio Poggiani. Cuando subió al trono papal, en enero de 1566, Pío V encontró la obra prácticamente acabada. Mandó hacer una última revisión de la misma al cardenal Sirleto y luego la publicó en ediciones latina e italiana, seguida poco después por traducciones en alemán, en francés y en polaco. El *Catechismus ex decreto concilii tridentini,* llamado también desde entonces *Catecismo romano,* es un catecismo *ad parochos,* es decir, va dirigido a los párrocos para que instruyan a los fieles poniéndolo a su alcance. Encontramos allí una exposición completa de la fe y de la vida cristiana, según la enseñanza escolástica precisada por el concilio. Y esta exposición, a diferencia de los numerosos manuales de aquel tiempo más o menos influidos por la controversia, conserva un tono notablemente sereno. Para caracterizar este fruto indirecto del concilio de Trento, citaremos el juicio que ha dado un especialista de la lectura catequética: «A pesar de los límites de su perspectiva, a pesar de su forma literaria demasiado pulida y de sus sutilezas teológicas que a menudo tenían que hacerlo inaccesible a una parte del clero todavía no bien formada, la obra ofrecía a los pastores los elementos de una catequesis doctrinal, bíblica y espiritual, que no miraba solamente a la inteligencia de las verdades cristianas, sino a la educación y al crecimiento de la fe» (Jean-Claude Dhôtel). Podemos decir sin exagerar que el *Catecismo romano* constituye el canal principal a través del cual el concilio de Trento alcanzó a la masa de los católicos.

Los sacerdotes, por su parte, estaban interesados en la reforma del breviario, que consistió en poner de nuevo en práctica el rezo integral del salterio y en sustituir por pasajes de la sagrada Escritura o de los santos padres, incluidos los griegos, muchas de las lecturas sacadas de la vida de los santos y escritas en un latín que chocaba a las personas cultas. El breviario reformado se publicó en 1568. En cuanto al misal aprobado por Pío V en 1570, hubo que aguardar al siglo XX para que fuese elevado al rango de símbolo. Los contemporáneos no habían visto en él nada especialmente innovador, teniendo además en cuenta que las liturgias más antiguas, como las de Milán y Lyon, pudieron conservar sus propias particularidades.

Para responder a todas las peticiones del concilio, quedaba todavía la preparación de una versión correcta de la Vulgata. Fue designada para ello una comisión, cuyo trabajo avanzaba muy lentamente. Demasiado lentamente, para las expectativas de Sixto V, que apenas subió al trono en 1585, decidió apresurar las cosas. Reorganizó la comisión haciendo entrar en ella al jesuita Roberto Belarmino; luego la disolvió para llevar él personalmente el trabajo, procediendo de este mismo modo en las correcciones y en la impresión, confiada a Pablo Manuzio. En 1590 el papa pudo presentar su edición de la Vulgata, «revisada con la mayor diligencia posible», que debía ser considerada como la que el concilio de Trento había declarado auténtica. Pero muy pronto fue criticada por los especialistas. Por eso, apenas falleció Sixto V (agosto de 1590), su Biblia fue retirada del comercio. El trabajo se encomendó de nuevo a un equipo, dirigido por Roberto Belarmino, y concluyó bajo el pontificado de Clemente VIII, en noviembre de 1592. Como se habían mantenido algunas correcciones de Sixto V, la versión oficial de la Vulgata fue llamada sixto-clementina.

2. *La recepción*

Dada la parcial superposición, que por entonces era lo normal, entre la Iglesia y el Estado en todos los países de la cristiandad, las decisiones del concilio de Trento no podían aplicarse si no eran ratificadas antes por los poderes políticos. Por consiguiente, era necesario que el concilio fuese «recibido» por los príncipes. El emperador, los reyes de Polonia y de Portugal, los estados italianos y los cantones suizos católicos lo hicieron ya en Trento por la voz de sus embajadores. Pero en otros lugares las cosas no fueron tan sencillas.

En el imperio se necesitó toda la habilidad del legado Morone para hacer que los príncipes católicos adoptaran el concilio: la cuestión de la comunión con el cáliz, que había concedido el papa bajo determinadas condiciones, y la del matrimonio de los sacerdotes, que se había negado obstinadamente a aceptar, fueron objeto de largas negociaciones antes de que los estados católicos de Alemania se decidieran a aceptar el concilio en la dieta de 1566.

En España, Felipe II aceptó el concilio en julio de 1564, pero con la precisión «bajo reserva de nuestros derechos reales», con lo cual se corría el peligro de vaciar esa aceptación de una buena parte de su contenido. En los Países Bajos la regente Margarita de Parma había ya comenzado a consultar a los obispos, a los consejos provinciales y a las universidades sobre la oportunidad de recibir el concilio. Los obispos fueron todos ellos favorables, pero los consejos provinciales, a pesar de que aprobaban los decretos dogmáticos, hicieron algunas reservas sobre los decretos de reforma, en los que veían numerosos atentados contra los privilegios locales. No obstante, sin tener en cuenta estos pareceres, Felipe II ordenó recibir el concilio, tal como lo hizo la regente en julio de 1565, a pesar de una última resistencia del consejo de estado. Esta decisión no fue extraña a la revolución que estallaría poco después y que se extendió por todos los Países Bajos.

En Francia, el cardenal de Lorena, desde su regreso de Trento y apoyado en la facultad de teología de París en materia doctrinal, intentó hacer que se recibiera el concilio. Pero el gobierno real, dominado por la reina madre Catalina de Médicis, no quería comprometer la paz tan frágil que acababa de concertarse con los protestantes. Sobre todo si se piensa que la corte, informada por sus embajadores y por algunos prelados, no ignoraba las intrigas con que habían quedado descartadas algunas tesis queridas por los franceses —sobre la residencia de los obispos, por ejemplo—, en beneficio del punto de vista de Roma. No faltaban finalmente juristas galicanos, empezando por el célebre Charles du Moulin, que iban afirmando que el concilio no había sido libre y que estaba en contradicción con algunas tesis de Constanza y de Basilea, y que además conculcaba los privilegios de la Iglesia galicana. En el clero la resistencia nació más bien por parte de los cabildos.

Durante varios años el papado multiplicó sin éxito las intervenciones ante el poder real. Consiguió al menos estimular a los obispos y a hacerse con los cabildos, de forma que en los Estados generales de 1576 y mejor aún en la asamblea de Melun de 1579, el clero reclamó unánimemente del rey la recepción del concilio. Enrique III intentó eludir las dificultades inscribiendo las principales reformas tridentinas en la ordenanza de Blois y en el edicto de Melun (1580). Pero la cuestión de principio seguía intacta. La recepción del concilio por parte de los Estados generales de la liga, en 1593, resultó inútil por la victoria de Enrique IV. Este, a quien el papa impuso recibir el concilio como condición para su absolución (1595), difirió indefinidamente su decisión. Después de su muerte, la cuestión del concilio de Trento volvió al orden del día en los Estados generales de 1614. El clero había puesto la recepción del concilio en el primer lugar de sus reivindicaciones. Pero los diputados del tercer estado se opusieron y no se consiguió nada. Por eso, tras la actualización de los Estados, en 1615, la asamblea del clero, por propia

iniciativa, declaró solemnemente que recibía el concilio de Trento: un gesto de independencia, ciertamente, pero que no modificó en nada el punto de vista legal; en cuanto a la posición del clero, seguía siendo la misma que en 1579. De hecho, fue sobre todo porque los obispos se sentían respaldados por el poder político por lo que se lanzaron con mayor firmeza a la obra de reforma dictada por el concilio.

En conjunto podemos asegurar que, en contra del concilio que acababa de terminar, no hubo ninguna oposición organizada, o al menos ésta se manifestó demasiado tarde. Los protestantes, naturalmente, continuaron negándole todo valor, pero había pasado ya mucho tiempo desde que en el campo católico se tomara el camino de la división; por eso mismo Trento no añadió nada al contencioso. Tan sólo algún que otro nostálgico de la unidad cristiana siguió albergando la esperanza de «un santo y general concilio de reconciliación». Hubo que aguardar a 1619 para que estallase como una bomba la *Historia del concilio de Trento* de Pablo Sarpi, editada en Londres por Marco Antonio de Dominis. Su autor, un religioso servita veneciano, había sido consejero teológico de la república de Venecia en el duro conflicto que la había opuesto a la santa sede, en 1606, cuando sacó a flote esta nueva máquina de guerra. Aprovechándose de una documentación excelente, se esforzó en sacar a relucir todos los intríngulis políticos y sociológicos del concilio, para demostrar cómo había sido manipulado desde el principio hasta el fin por el papado, con desprecio de los obispos y de los príncipes cristianos. La *Historia* de Sarpi causó un gran revuelo, pero una vez más llegaba demasiado tarde. No hizo más que marcar la apertura de una larga cadena historiográfica, ya que Roma encargó al jesuita Terencio Alciati que recogiera los materiales para una respuesta a Sarpi, materiales que sirvieron a otro jesuita, Pedro Sforza Pallavicino para escribir una contrahistoria del concilio, publicada en Roma en 1656.

3. *La aplicación del concilio*

En su aplicación, el concilio de Trento se aprovechó en gran medida del impulso que le dio el papa Pío V. Durante su pontificado (1566-1572), no dejó de escribir a los obispos y a los príncipes para animarles a traducir en la práctica los decretos tridentinos. Por ejemplo, ya en 1566 escribió a cada uno de los obispos de la catolicidad: «Para curar tantas heridas de la Iglesia y aplacar la cólera de Dios, no queda más que un remedio: que los decretos del santo concilio general de Trento sean observados por todos con fidelidad y diligencia. Para ello exhortamos y rogamos a su fraternidad, tomando por testigo al divino juez: lo que ha sido establecido y decretado en el concilio con tanta reflexión, piedad y sabiduría, por iniciativa de Dios, y confirmado por la autoridad apostólica y hecho obligatorio para todos, obrad de modo que se realice y se ejecute sin demora». Y el papa insiste en los siguientes puntos: hacer del clero un ejemplo para los laicos, corregir a los eclesiásticos indignos, abrir seminarios, rechazar los asaltos de los herejes.

En la práctica, el concilio de Trento había previsto, como medio normal para hacer que pasaran sus decisiones al nivel de las Iglesias locales, la reunión de concilios provinciales. No era nueva esta institución y ya hemos visto que había funcionado activamente durante la primera mitad del siglo XVI, para responder a los primeros asaltos del protestantismo. Algunos concilios provinciales (Sens en 1528, Colonia en 1536, numerosos concilios de arzobispados alemanes en 1548, Narbona en 1551, Canterbury en 1556, etc.) habían incluso anticipado de forma significativa algunas de las decisiones tridentinas.

Después de Trento, algunos metropolitas convocaron en seguida un concilio. Los primeros se celebraron en 1564 en Tarragona y en Reims, y en 1565 en Cambray. Estos concilios son interesantes porque no tenían todavía un modelo: así, para la profesión de

fe tuvieron que improvisar una fórmula original respecto a la que habría impuesto Pío IV. En ningún lugar provocaron problemas los decretos dogmáticos. En cuanto a los decretos disciplinares, Reims se mostró muy sumario, mientras que Cambray hizo una selección inspirada en sus tradiciones locales; en Tarragona se suspendió el concilio por orden del rey de España, que no aceptaba algunos decretos tridentinos; sólo pudo reanudarse en 1565 para terminar en 1566.

Simultáneamente, numerosos obispos reunieron su sínodo diocesano haciendo publicar sus estatutos inspirados en el concilio de Trento. Uno de los primeros y más celosos fue Nicolás Psaume, obispo de Verdun. En Italia, donde son numerosos estos sínodos, puede citarse el de Pavía, en 1566, durante el cual el obispo Hipólito de Rossi introdujo en su diócesis el conjunto de la disciplina tridentina; desde 1564 había fundado ya uno de los primeros seminarios tridentinos.

De la legislación de los concilios provinciales y de los sínodos diocesanos podemos tomar cierto número de pruebas de la entrada en vigor de las reformas de Trento. Su fecha de inscripción, precoz o tardía, traduce con bastante claridad el celo de las autoridades eclesiásticas o las resistencias del ambiente. Sin mucho orden, podemos recordar las siguientes: la profesión de fe; la publicación del decreto *Tametsi* sobre el matrimonio, después del cual era considerado inválido todo matrimonio que no se conformase con él; la designación en cada cabildo catedralicio de un canónigo teólogo, responsable de la predicación y de la enseñanza religiosa; la adopción del misal y del breviario de Pío V; la introducción del examen de los clérigos antes de la ordenación y de nuevo antes de la colación de beneficios; la organización de concursos para las parroquias que estuvieran vacantes; la creación de un seminario; la obligación impuesta a los párrocos de enseñar el catecismo, utilizando el «del concilio de Trento»; y otros muchos puntos de menor importancia, pero para los que nunca se deja de hacer referencia a los decretos tridentinos.

En el proceso de aplicación del concilio de Trento corresponde un lugar aparte —que será fundamental— a la obra realizada en Milán por san Carlos Borromeo. En 1565, al morir su tío, el joven cardenal dejó la corte de Roma, decidido a consagrarse por completo a su propia diócesis. En 1566 reunió el concilio de su provincia, una de las más extensas y pobladas de la catolicidad. Minuciosamente preparado, guiado con una autoridad sin igual, el «primer» concilio de Milán presenta un conjunto completo de reglamentos y formularios que traducen los decretos tridentinos a un nivel diocesano. Estos textos fueron inmediatamente difundidos por la imprenta en toda la Europa católica. Otros cuatro concilios provinciales, escalonados hasta 1582, junto con una decena de estatutos sinodales e importantes «instrucciones», llevaron a término aquel monumento de pastoral tridentina para uso de las Iglesias locales que son las *Acta Ecclesiae Mediolanensis*.

Desde entonces, la serie de concilios provinciales y de sínodos diocesanos va marcando tanto el progreso de la influencia de Milán como el de la reforma tridentina. Italia es generalmente la primera. España y sus posesiones no quedaron atrás, una vez que Felipe II se adhirió al concilio de Trento: el concilio de Toledo de 1582 marca una fecha por su carácter borromiano. Las cosas no iban tan bien en el imperio: de todas formas, en 1569, el arzobispo de Salzburgo celebró su concilio. En Francia, donde la negativa del poder real a recibir el concilio había bloqueado las cosas durante varios años, los esfuerzos conjuntos de los nuncios y del episcopado hicieron caer los obstáculos a partir de 1578; mientras que Enrique III, en la ordenanza de Blois (1580) prescribía la reunión de concilios provinciales, el clero reunido en Melun elaboró un esquema típico para estos concilios, inspirado muy directamente en el esquema de Milán. De 1581 a 1590, se reunieron en Francia ocho concilios provinciales y sus actas fueron sometidas a la aprobación de la santa sede. Al mismo tiempo, numerosos obispos franceses introdujeron en sus estatutos sinodales elementos más o menos importantes de la legislación tridentina.

El otro medio recomendado por el concilio de Trento para traducir en la práctica la reforma son las visitas pastorales. Se exhortó a los obispos con insistencia a visitar sus propias diócesis y, para el cumplimiento de este ejercicio, se les reconocieron poderes más amplios. Pío V, en sus breves a los obispos, no dejó de recordarles esta obligación. No sin resultados, ya que asistimos ciertamente a un despertar de la actividad relativa a las visitas en las diócesis; y por tanto a un estímulo para el clero, tanto en lo concerniente a los cabildos, que aceptaron no con muy buena gana la visita de su obispo, como en lo relativo a los sacerdotes de la parroquia, que se aprovecharon de ellas para hacer mejorar sus condiciones materiales y morales, como incluso en lo que atañe a los monasterios, cuyas exenciones cayeron frente al ordinario, que se presentaba *ut delegatus Apostolicae Sedis* según la fórmula tridentina.

También aquí el modelo fue san Carlos Borromeo, visitador incansable y escrupuloso, que organizaba sus viajes como si se tratase de campañas militares. Siguiendo su ejemplo, empezaron a circular cuestionarios o formularios de visita, que no dejaban nada a la sombra en lo que se refiere al estado material, a la vida litúrgica y pastoral, a la enseñanza religiosa y a las instituciones piadosas, al tono moral del clero y de los fieles de cada parroquia. Bajo la inspiración de Borromeo, también el papado tomó la iniciativa de enviar a las diócesis visitadores apostólicos, cuya autoridad sustituía temporalmente a la de los obispos, para inspeccionar las Iglesias locales y corregir los abusos; su celo reformador no dejó de provocar algunos choques con los ordinarios locales.

Dada la insistencia de los papas y la importancia que se les ha querido atribuir en la época contemporánea, hemos de decir dos palabras sobre la realización de los seminarios tridentinos. En este punto, como en tantos otros, Carlos Borromeo no tardó en fijar minuciosamente los detalles de su aplicación. De todas formas, es sabido que se necesitó mucho tiempo y muchos esfuerzos para que esta institución fuera arraigando en las diócesis. La escasez de recursos materiales era la causa que se invocaba la mayor parte de las veces ya en aquella época; pero las resistencias fueron múltiples, procedentes de los cabildos, de las órdenes religiosas, de los poderes locales, etc. Y sobre todo los resultados fueron poco satisfactorios. En efecto, era poco adecuada la concepción misma de estos seminarios: al acoger alumnos demasiado jóvenes, con vocación poco segura, dándoles una formación en la que los ejercicios de piedad predominaban con mucho sobre los contenidos intelectuales y pastorales, se fue cayendo de fracaso en fracaso. Ya en el siglo XVII, san Vicente de Paúl tomó nota de todo esto. En realidad, los progresos indiscutibles que se constatan en el clero católico a partir de finales del siglo XVI se recogieron más de los colegios de jesuitas que de los seminarios tridentinos.

4. *La Iglesia postridentina*

Sea cual fuere la importancia del concilio de Trento, el medio siglo que le siguió fue tan decisivo como los decretos conciliares a la hora de fijar los nuevos caracteres de la Iglesia católica. Como escribe G. Alberigo, «la aplicación del concilio de Trento no fue solamente obra de introducción de los decretos en la Iglesia entera en comunión con Roma; fue, en igual medida, obra creadora y, en cuanto tal, implica toda una serie de opciones cuyas relaciones con el espíritu del concilio no fue siempre —a pesar de las repetidas profesiones de lealtad— dócil y clara».

a) *Una Iglesia romana*

Una de las «oportunidades» del catolicismo tras el concilio de Trento fue la de ver que se sucedían, casi sin interrupción, una serie de papas de talla, que en su empeño por hacer aplicar las reformas conciliares reforzaron singularmente la autoridad de la santa sede y su poder de intervención en la vida de las Iglesias locales.

El gobierno pontificio alcanzó un alto grado de eficiencia con la creación, dentro del sacro colegio, de congregaciones especializadas: a la congregación de la Inquisición, o santo Oficio, creada en 1542, se añadió en 1564 la congregación del Indice, encargada de la censura de los libros. Aquel mismo año se formó la congregación de cardenales encargados de la interpretación del concilio, a la que se añadieron la congregación de Obispos, encargada de instruir el proceso canónico antes de los nombramientos episcopales, y la congregación de Religiosos. La liturgia estaba bajo el control de la congregación de Ritos, que se ocupaba también de la canonización de los santos. En 1622 nació finalmente la congregación *De propaganda fide,* que expresa la voluntad del pontífice de tomar en sus manos la expansión misionera en países lejanos, así como en las tierras protestantes por reconquistar.

Paralelamente a este sistema colegial se desarrolla un órgano de gobierno centrado en un hombre de confianza del papa reinante, una especie de primer ministro, a través del cual pasa toda la correspondencia diplomática y al que se someten todas las cuestiones más delicadas. Este personaje es generalmente un nepote del papa, creado cardenal a la medida. Pero bajo Gregorio XIII (1572-1585), al faltar un cardenal nepote, el poder acabó en manos de un personaje hábil y experimentado, Tolomeo Gallio, cardenal de Como, en el que podemos ver al primer secretario de estado. Así, el gobierno pontificio tiende a convertirse en una entidad que sobrevive a los papas que se van sucediendo.

Con esto hay que relacionar el papel nuevo que se les confía a los nuncios a partir de la época tridentina. Desde comienzos del siglo XVI, los nuncios acreditados ante las cortes principescas eran especialmente representantes del papa como soberano temporal. A partir de mediados del siglo XVI, su misión se extiende a las dimensiones de la reforma católica: no solamente exhortan a los príncipes católicos a luchar contra los protestantes, sino que se convierten además, entre los episcopados locales, en propagadores de los decretos tridentinos, llegando incluso a veces —como el nuncio en Colonia, Bonomi— a presidir personalmente un concilio provincial.

Las nunciaturas no son el único instrumento de intervención del papado postridentino en el gobierno y en la vida de las Iglesias locales. Ya hemos hablado de las visitas apostólicas, practicadas principalmente en Italia. Hay que recordar además —y esta vez para toda la catolicidad— el nuevo papel que representaron las visitas *ad limina.*

Se trata de la antigua institución que había caído casi totalmente en desuso, según la cual los obispos tenían que dirigirse a Roma para venerar las reliquias de los santos apóstoles Pedro y Pablo y rendir homenaje al sumo pontífice. El papa Sixto V, en 1585, quiso ponerla en vigor de nuevo, decretando que dichas visitas se hicieran con una periodicidad muy regular y que en aquella ocasión los obispos preparasen o hicieran preparar un informe detallado sobre el estado de sus diócesis. Esta última obligación es altamente pedagógica, ya que exige por parte del obispo un buen conocimiento de su propia diócesis —que puede adquirir tan sólo visitándola o residiendo en ella—; es una especie de examen de conciencia sobre la propia actividad pastoral. El documento, además, le daba a la santa sede un conocimiento detallado y siempre actualizado sobre el estado de la catolicidad. Del conjunto de informes enviados a Roma al final del siglo XVI y comienzos del XVII, podemos deducir las diferencias existentes entre las diócesis que fueron las primeras en ser ganadas por la reforma tridentina (sobre todo en Italia y en España) y las que se debatían en condiciones políticas y eclesiásticas perturbadas (en Francia y en el imperio); los obispos más lejanos, como los de Cracovia y Vilna, parece ser que tenían algunas dificultades para exponer a Roma el mundo tan particular en que ejercían su propio oficio. Pero en conjunto las visitas *ad limina* se revelarán como un instrumento muy eficaz de homogeneización del cuerpo episcopal y de centralización romana.

El creciente prestigio del papado se refleja en la ciudad misma de Roma; y al revés, los papas supieron utilizar para la gloria del catolicismo la sacralidad de la ciudad eterna. En la actividad urbanística de los sumos pontífices a partir del renacimiento, el punto culminante era la terminación de la cúpula de la basílica de san Pedro, que se logró en 1589, bajo Sixto V. Pero toda la ciudad era un taller inmenso en el que iban naciendo nuevas iglesias, palacios, fuentes y prospectivas. En aquel periodo se empezaron también a descubrir las catacumbas; la piedad de los fieles se dirigió a todas aquellas tumbas subterráneas en las que se creía estaban enterrados muchos cuerpos de mártires. Todo esto significó para Roma tener que acoger de nuevo a multitudes de peregrinos, en particular durante los jubileos de 1575 y de 1600.

Hemos de añadir que Roma se había convertido, gracias a la acción de los jesuitas y por voluntad de los papas, en un centro de primer orden de vida intelectual, que imponía su autoridad no sólo en las ciencias religiosas, sino también en las profanas. En una palabra, el catolicismo postridentino era más romano que nunca.

b) *Una Iglesia clerical*

El concilio de Trento quiso especialmente reformar el clero. Y lo logró ampliamente. Reunión de obispos, el concilio legisló mucho sobre los obispos, tanto para incrementar sus poderes como para recordarles los deberes inherentes a la carga que de nuevo descubrían. Pues bien, es indudable que los obispos de finales del siglo XVI son en general mejores, en cuanto a su sentido de responsabilidad religiosa, que sus predecesores del periodo anterior al concilio. Se forman en los numerosos «espejos», el más conocido de los cuales es el *Stimulus pastorum* de Bartolomé de los Mártires, arzobispo de Braga (primera edición en Roma, 1564). Y se esfuerzan sobre todo en seguir el gran modelo que era Carlos Borromeo, fallecido en 1584 y canonizado en 1610.

En el clero secular, la gran revolución realizada por el concilio de Trento consintió en hacer pasar, en el espíritu más aún que en los textos, al ministerio pastoral —la cura de almas— por delante del ministerio de intercesión, el oficio divino y la celebración de las misas propiciatorias. Al menos en este punto los reformadores fueron escuchados y poco a poco todo el clero católico logró renovarse.

Los canónigos se vieron espoleados, no sólo a llevar una vida más regular, sino a servir a la Iglesia en tareas de enseñanza —tal es la función específica del canónigo teólogo— y de gobierno de la diócesis. Los simples capellanes vieron fuertemente disminuido su estatuto, excepto en los casos en que asisten a los párrocos en sus compromisos pastorales, enseñando el catecismo o administrando los sacramentos.

Se asiste, por el contrario, a una revaloración sistemática del clero parroquial, que asegura la cura de almas. Los párrocos vieron garantizada su estabilidad y tuvieron rentas suficientes. Los sínodos y las visitas pastorales estimularon su celo. Su autoridad sobre los fieles quedó reforzada mediante el encargo del registro de bautismo, matrimonios y sepulturas y mediante la preparación, según un modelo que venía de Milán, del libro de «estado de las almas». Algunos libros, entre los que obtuvieron mayor difusión el *Catecismo* del concilio de Trento y el *Ritual* de Pablo V (1615), los guían en la administración de los sacramentos y en la enseñanza que han de dar a los fieles mediante el catecismo y la homilía.

En la iglesia postridentina se les confió también un puesto considerable a las órdenes religiosas, de manera muy especial a las órdenes activas, cuyo gran modelo es la Compañía de Jesús. No es posible dar cuenta aquí, en tan poco espacio, de la extraordinaria expansión de los hijos de san Ignacio (mil religiosos en 1556, trece mil en 1615), y de su apostolado multiforme, del que la enseñanza en los colegios es tan sólo un aspecto, el más conocido

quizás, pero no el más significativo; efectivamente, la predicación, la controversia, la confesión y la dirección de conciencia movilizan a los padres mejor formados y más estimados. Todo el catolicismo moderno ha estado caracterizado intelectualmente, espiritualmente, por los jesuitas.

No hay que olvidar sin embargo a los capuchinos, muy activos sobre todo entre las clases populares; ni a los teatinos, barnabitas, oratorianos y demás «sacerdotes reformados» que intentan arrastrar con su ejemplo a todo el clero; ni a las congregaciones que se consagran a la educación de la juventud: somascos y escolapios para los niños; ursulinas, hermanas de Nuestra Señora, etc., para las niñas.

Tampoco las órdenes contemplativas, relativamente olvidadas por el concilio, se escapan del viento de las reformas. La más célebre de todas ellas es la reforma del Carmelo femenino realizada en España por santa Teresa de Avila, que se difundió a partir de 1600 por Francia y los Países Bajos. Además, con sus escritos, santa Teresa introdujo en todos los conventos y no sólo en los carmelos una nueva concepción de la vida espiritual y mística. Esta entra en concurrencia, pero más a menudo en convergencia, con la espiritualidad de la escuela renano-flamenca, de la que fueron activos propagandistas hasta el final del siglo XVI los cartujos (especialmente los de Colonia). El mismo eremitismo conoce en el paso del siglo XVI al XVII una renovación que algunas congregaciones se esforzarán por canalizar.

Junto a este aumento de poder del clero regular y del clero secular, el laicado católico parece condenado a un papel pasivo. En la cima de la escala fueron ciertamente los soberanos los que vieron salvaguardado todo su poder y precisamente por eso frenaron algunas de las reformas tridentinas. El rey de Francia, en virtud del concordato de 1516 y de las libertades de la Iglesia galicana, y el rey de España gracias a su derecho de patronato, tenían en sus manos, con la designación de los obispos, la clave de cualquier reforma. Pretensiones semejantes tenían también otros príncipes. Pero en la base quedaba poco espacio para los laicos. Estos, en la gestión de la «fábrica parroquial», se ven vigilados cada vez más estrechamente por su párroco, apoyado por el obispo. Sus cofradías quedan aprobadas sólo en la medida en que sus ejercicios corresponden a las nuevas normas de devoción. Por lo demás, los santos que se les proponen como modelos son casi exclusivamente clérigos o religiosos. Sólo con la *Introducción a la vida devota* de san Francisco de Sales (1609) se les ofrece a los laicos, hombres y mujeres, un camino de santidad permaneciendo en el mundo.

c) *Un catolicismo popular*

El catolicismo tridentino, clerical, no por eso es menos profundamente popular. El concilio de Trento justificó el culto a las reliquias, a las imágenes y a los santos. Yendo de este modo al encuentro de formas de piedad inveteradas en el pueblo cristiano, la Iglesia postridentina supo aprovecharse del escándalo causado por las negaciones de los reformistas y por el iconoclasmo. Pero al mismo tiempo se esforzó en canalizar y guiar los fervores populares.

Con mayor o menor rigor, para no intimidar a los fieles, las autoridades eclesiásticas reemprendieron la lucha contra las «supersticiones» que había comenzado ya a principios del siglo XVI. Se condenan algunos ritos campesinos que tienen sabor pagano —en particular en torno al 1 de mayo o a la fiesta de san Juan— y se exigen pruebas de autenticidad de las reliquias. También se pone coto a la representación de los misterios, acusados de mezclar de forma incorrecta lo sagrado y lo profano.

En compensación, la Iglesia fomenta el recurso a todos los santos protectores; más aún, impulsa a su imitación. Pero coloca en un nivel superior, con plena adhesión de los

fieles, a la Virgen María. Ya hemos dicho que el concilio de Trento, que discutió en un momento determinado sobre la inmaculada concepción de María, no le reconoció al final ningún privilegio nuevo. Pero las órdenes religiosas, particularmente los capuchinos y los carmelitas, se mostraron menos discretos y difundieron medallas y escapularios como si se tratase de otros tantos talismanes. Los dominicos no se quedaron cortos, hasta el punto de que el papa Pío V —dominico de origen— atribuyó la victoria de Lepanto sobre los turcos (1571) a la Virgen del rosario, instituyendo una fiesta en su honor. Por todas partes, en el mundo católico, el culto a la Virgen María conoció un formidable esplendor, sostenido en muchos lugares por la «invención» —esto es, el descubrimiento providencial— de estatuas milagrosas.

Al lado de la Virgen, san José salió definitivamente de la sombra. Santa Teresa y los místicos españoles sentían por él una gran devoción, que se difundió rápidamente en torno a los carmelos, esperando a que el oratorio beruliano la asociase a su devoción por el niño Jesús.

Sin embargo, la Iglesia jerárquica veló por mantener muy por encima del culto a los santos, incluso de la devoción a María, el honor que corresponde a Cristo en la eucaristía. En todos los sitios en que predominaba el catolicismo, las grandes procesiones, sobre todo el jueves santo y el día del Corpus, marcan la posesión del espacio urbano por parte de la hostia consagrada, acompañada de todas las corporaciones y comunidades que constituían la sociedad local. Además, obtuvo un gran éxito una forma de devoción eucarística nacida en Italia: las «cuarenta horas» de adoración ininterrumpida ante el Santísimo expuesto en medio de un nimbo de oro y de luces.

Los jesuitas contribuyeron a promover la recepción más frecuente de los sacramentos. Mientras que a mediados del siglo XVI eran raras las personas devotas que comulgaban cuatro veces al año, las congregaciones marianas dirigidas por los jesuitas y otras piadosas cofradías incitan a sus miembros a comulgar (y por tanto, a confesarse) una vez al mes e incluso cada quince días. Algunos indicios nos hacen pensar que este celo devoto se difundió más entre las mujeres que entre los hombres.

Todas estas devociones van acompañadas, como es lógico, de indulgencias que los papas y los obispos no dejaron nunca de otorgar con liberalidad, sobre todo después de que el concilio las justificó formalmente (sesión XXV). Para los fieles, estos favores tenían una gran importancia, como demuestra su solicitud para dirigirse a Roma a ganar el jubileo. Este fenómeno, por lo demás, va ligado indisociablemente a la reminiscencia de las peregrinaciones. No se pueden ciertamente enumerar todos los lugares vecinos o lejanos a donde se dirigen las turbas de peregrinos, individualmente o en grupos: si la peregrinación a tierra santa fue declinando, lo mismo que la peregrinación a Compostela, la Virgen de Loreto, en el camino hacia Roma, atraía indiscutiblemente a los grandes señores y a los humildes campesinos.

A estos cristianos arrastrados a veces por impulsos de devoción pánica, la Iglesia se preocupó de inculcar un sólido conocimiento de su fe y de sus deberes. Esto nos lleva una vez más al catecismo, del que ya hemos hablado en varias ocasiones. Difundido metódicamente por el clero postridentino, basado en manuales cada vez más especializados, el catecismo fue la gran empresa de aculturación cristiana de los tiempos modernos. A partir de comienzos del siglo XVII empieza a centrarse en un rito que pasaba inadvertido en otros tiempos, la primera comunión de los niños, destinada a convertirse en «el día más bello de la vida» del cristiano.

El catolicismo moderno realizó en el giro entre el siglo XVI y el XVII un auténtico proceso de aculturación. Esto ha permitido al historiador Jean Delumeau afirmar, no sin cierta paradoja, que llegó entonces la «cristianización» de una sociedad que había seguido siendo pagana hasta entonces. Los historiadores de la edad media han reaccionado justamente contra esta visión de las cosas. En realidad, la reforma católica no marca el paso

del paganismo al cristianismo, sino la introducción, llevada adelante con método y eficacia, de un nuevo modelo de cristianismo, el catolicismo moderno. En este proceso el concilio de Trento representó un papel fundamental, pero —¿será preciso insistir de nuevo en ello?— no único. Para dar un balance del mismo, acudiré esta vez a la cita de una excelente conclusión de Jean Delumeau:

«(Antes del concilio de Trento) los pastores, de arriba abajo en la jerarquía, se mostraban insuficientes, unas veces por falta de conocimientos, otras por falta de residencia, y más frecuentemente por ambas carencias a la vez. Así, pues, el pueblo cristiano tenía necesidad de una doctrina clara y tranquilizadora, de una teología estructurada que sólo podía trasmitirle un clero renovado, instruido, disciplinado, atento a sus propios deberes pastorales. Es verdad que la asamblea de Trento no intentó salir al encuentro del protestantismo. Se preocupó fundamentalmente de responder a las negaciones y conservó hasta el final una mentalidad de ciudad sitiada. Pero, una vez constatada la ruptura, les dio a los que permanecían fieles a Roma algo a lo que aspiraban todos los cristianos de occidente, al comienzo de los tiempos modernos: un catecismo y unos pastores».

Bibliografía

El quinto concilio de Letrán

Mansi, *Sacrorum conciliorum amplissima collectio,* XXXII

N H Minnich, *Concepts of Reform proposed at the fifth Latran Council* Archivium Hist Pont 7 (1969) 163-251

— *The participants at the fifth Latran Council* Archivium Historiae Pontificial 12 (1974) 157-206

El texto completo de las decisiones se encuentra editado por G Alberigo y otros, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta,* Bologna ³1973, 593-655

Trento

a) *Fuentes*

Societas Goerresiana (ed), *Concilium Tridentinum Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio,* Freiburg 1901s La correspondencia de los legados durante la tercera fase ha sido editada por J Susta, *Die Romische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV* (4 vols), Wien 1904-1914

M Calini, *Lettere conciliari 1561-1563,* Brescia 1963

C Gutiérrez (ed), *Trento un concilio para la unión (1550-1552) Fuentes (1549-1551 + 1552-1553) (Cartas, despachos, nominas, etc),* Madrid 1981

El texto completo de las decisiones conciliares está editado por G Alberigo y otros, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta,* Bologna ³1973, 657-799

b) *Historiografia clásica*

P Sarpi, *Istoria del Concilio Tridentino,* London 1619 (ed critica de L Vivanti, (2 vols), Torino 1972)

P S Pallavicino, *Istoria del Concilio di Trento* (3 vols), Roma 1656-1657 Sobre Pallavicino, cf H Jedin, *Der Quellen-apparat der Konzilsgeschichte Pallavicinos,* Roma 1940

c) *Historiografia critica*

H Jedin, *Das Konzil von Trient Ein Uberblick uber die Erforschung seiner Geschichte,* Roma 1948

H Jedin, *Historia del concilio de Trento* (5 vols), Pamplona 1972-1985

G Alberigo, *I vescovi italiani al concilio di Trento 1545-1547,* Firenze 1959

— *Prospettive nuove sul concilio di Trento* Critica Storica 5 (1966) 267-282

— *Il concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del Convegno storico internazionale, Trento 2-6 settembre 1963* (2 vols.), Roma-Freiburg i. Br. 1965.

R. Baumer (ed.), *Concilium Tridentinum,* Darmstadt 1979 (recoge ensayos de L. Lortz, G. Muller, J. Beumer, H. Jedin, M. Brecht, E. Stakemeier, H. Holstein, G. Alberigo, H. A Oberman, E. Iserloh, St. Kuttner, S. Merkle, G Schreiber y H. Tuchle Recoge una rica bibliografía).

J. Lecler-O. de la Brosse-H Holstein-Ch. Lefebvre, *Latran V et Trento* (2 vols.), Paris 1975-1981.

H. Jedin-P. Prodi (eds.), *Il concilio di Trento come crocevia della politica europea,* Bologna 1979.

A. Dupront, *Le concile de Trente,* en *Le Concile et les conciles,* Paris 1960, 195-243

VIII
EL CONCILIO VATICANO I (1869-1870)

Giuseppe Alberigo

Las premisas

El tiempo trascurrido entre la conclusión del concilio de Trento y la convocatoria del concilio posterior es el intervalo más largo que se haya dado nunca en la historia de la Iglesia entre dos concilios generales: más de tres siglos. Un eclipse tan insólito se explica por la importancia y el prestigio del Tridentino, que había ofrecido materia suficiente para un largo y complejo esfuerzo de reorganización del catolicismo y por la imagen de organicidad y definitividad que habían adquirido sus decisiones durante toda la contrarreforma. Desde otro punto de vista, pesó también mucho la laceración del cristianismo occidental, agravada por el conflicto creciente con la cultura moderna y con los Estados.

El catolicismo siguió presentando una fisonomía esencialmente europea, respecto a la cual las Iglesias del continente americano o las misiones representaban un papel marginal. Es el catolicismo europeo el que sigue constituyendo el modelo de la acción misionera. La Iglesia, después de haber sobrevivido —a pesar de todas las previsiones pesimistas— a la tempestad de la revolución francesa y a la formación inédita de una cultura laicista, sigue atravesando todavía una fase de debilidad y de repliegue en medio de la dificultad de encontrar un módulo de convivencia con el nuevo tipo de sociedad y de cultura que se está afirmando.

Sobre este fondo resulta inesperado que en mitad del siglo XIX vuelva a aparecer la hipótesis de celebrar un concilio, como sugirió ya en 1849 al papa Pío IX el cardenal Lambruschini[1]. El papa, a pesar de la involución conservadora de los decenios sucesivos, tomó a finales de 1864 la decisión de convocarlo. El contexto se presentaba difícil desde diversos puntos de vista: la cuestión romana suscitada por la erosión del poder temporal, era sumamente complicada; la nostalgia de una «cristiandad» protectora de la fe y de la Iglesia se mantenía viva en muchos espíritus; los teólogos, polarizados en torno a la escuela romana por un lado y a la alemana por otro, estaban divididos en fuertes conflictos doctrinales, mientras que se seguía teniendo miedo —quizás sin fundamento— a un galicanismo eclesiológico. El denominador común de estos problemas era, a los ojos del pontificado romano, la amenaza que constituía para el cristianismo la «civilización moderna», como señalaba la LXXX proposición del *Sílabo de los errores modernos,* publicado por el mismo Pío IX dos días después de haber hecho a algunos cardenales una primera alusión sobre la intención de convocar un concilio.

Según el estilo de la época, Pío IX dispuso que se interpelase en secreto a este propósito a la veintena de cardenales comprometidos en la curia romana; las respuestas

1. L. M. Manzini, *Il card. Lambruschini,* Città del Vaticano 1960, 524-526.

resultaron estimulantes, aunque sólo por parte de 15 sobre los 21 interpelados; se manifestaban de este modo las resistencias de los ambientes curiales poco confiados sobre la eventualidad de una asamblea conciliar. De todas formas, el papa se sintió decidido a realizar el proyecto que había ido madurando desde hacía tiempo. Y efectivamente, a comienzos de marzo de 1865 pudo comenzar sus trabajos una comisión cardenalicia expresamente dedicada a la preparación del futuro concilio (congregación directora y oficial). En la primavera siguiente tuvo lugar una cauta consulta a un número restringido de miembros del episcopado (36 de unos 1000 obispos, esto es, ni siquiera el 4%), a los que se pedía que comunicasen su punto de vista sobre los temas que el concilio debería tratar[2].

Por su parte la congregación directora, en una reunión de finales de mayo de 1866, fijó el número —cinco— y las competencias de las comisiones preparatorias, a pesar de que el estallido del conflicto austro-prusiano bloquease todo comienzo efectivo de la misma preparación. Era una novedad que hubiera una verdadera y propia preparación del concilio confiada a organismos romanos expresamente creados para ello, ya que en los concilios anteriores no había habido nada semejante. Esto se debía a la diversa condición de las comunicaciones, que hacía prever una participación mucho más numerosa que para los concilios del pasado, pero también a la preocupación de no correr el riesgo de una asamblea «difícil» como la de Trento. Una preparación cuidadosa debería permitir tener un concilio muy breve y «tranquilo».

La preparación

Una vez serenado el horizonte político europeo, Pío IX manifestó el 26 de mayo de 1867, con ocasión de un gran consistorio celebrado para conmemorar el centenario del martirio de Pedro y Pablo, su intención de convocar el concilio, alentado sobre todo por el autorizado obispo francés Dupanloup. Este anuncio suscitó preocupaciones sobre todo en los círculos políticos, alarmados por la eventualidad de que el concilio fuera la ocasión para reafirmar la reivindicación del poder temporal y, más en general, de relaciones privilegiadas con los estados. Por su parte, los ambientes teológicos se agitaron ante la perspectiva de poder obtener del concilio un aval de las respectivas (y a veces contradictorias) tesis doctrinales.

El siguiente mes de septiembre comenzó el trabajo de las comisiones preparatorias (para la doctrina, para la disciplina, para los religiosos, para las misiones y el oriente, para las cuestiones político-eclesiásticas); cada una de ellas estaba presidida por uno de los cardenales de la congregación directora; formaban parte de ellas sobre todo teólogos y canonistas, más bien que obispos. Los miembros eran exclusivamente «romanos», lo cual no dejó de suscitar comprensibles reacciones, dando una imagen curial del concilio que arrojaría una sombra sobre todo su desarrollo posterior. En un segundo momento se intentó poner a ello un remedio, añadiendo gradualmente a los 40 eclesiásticos nombrados inicialmente casi otros tantos de diversas nacionalidades, muchos de los cuales eran sin embargo de orientación ultramontana[3], lo cual no pudo menos de dar nuevo pábulo al pesimismo sobre las perspectivas del concilio.

2 Por otra parte, con vistas a la proclamación en 1854 del dogma de la inmaculada concepción de María, más de 600 obispos habían enviado pareceres que contenían también amplios informes sobre los problemas pastorales En 1867, con ocasión del centenario de los santos Pedro y Pablo, se distribuyó a los obispos, reunidos en gran número para las celebraciones, un cuestionario con 17 preguntas sobre el estado disciplinar de la Iglesia, que obtuvo 774 respuestas

3 Se conoce la negativa de J H Newman a formar parte de una de las comisiones preparatorias En conjunto los consultores de las comisiones preparatorias fueron 96, se ha observado que tan sólo unos 20 de ellos han dejado huellas en la historia de la teología y del derecho canónico (R Aubert, *Vaticano I*, 59)

La orientación predominante del trabajo preparatorio era la de obtener del concilio la sanción solemne de las enseñanzas papales más recientes y de las normas disciplinares concebidas por las congregaciones romanas. Por su parte, la comisión doctrinal tomó precisamente como base de sus propios trabajos el texto del *Sílabo*, elaborando cuatro esquemas de decretos. Las otras comisiones fueron mucho más productivas: la comisión disciplinar aprobó 28 esquemas, la de religiosos 18 y la de misiones y oriente otros 18, mientras que la política-eclesiástica presentó unos 20.

Mientras se desarrollaba esta actividad preparatoria, rodeada de secreto, en la primavera de 1868 se redactó el acta oficial de convocatoria, publicada con ocasión de la festividad de los santos Pedro y Pablo (*Aeterni Patris*). En la fase de redacción del documento de convocatoria habían surgido algunos problemas delicados, relativos a la invitación o no, para que intervinieran en el concilio, de los obispos titulares —es decir, los que no tenían encomendada ninguna diócesis—, cuyo número era entonces bastante alto, y a los jefes de los estados católicos, como se había hecho con ocasión del concilio de Trento. Finalmente, había que decidir sobre la forma de conducirse con los cristianos no católicos.

Después de un profundo debate los obispos titulares fueron admitidos en el concilio[4]; por el contrario, se decidió no invitar a ninguna autoridad política, dada la amplia secularización que se había producido en la sociedad. En cuanto a los no católicos, Pío IX dirigió a comienzos de septiembre de 1868 a los ortodoxos orientales una invitación a volver a la Iglesia católica, y consiguientemente al concilio, y una apelación más genérica a los protestantes, extendida a los creyentes de otras religiones. En ambos casos el resultado fue francamente negativo, incluso debido a las formalidades poco juiciosas, que alimentaron la desconfianza más bien que las simpatías por el próximo concilio.

Sin embargo, el hecho destinado a marcar profundamente todo el desarrollo del concilio se verificó a comienzos de 1869, cuando la autorizada revista de los jesuitas italianos *La Civiltà Cattolica* publicó el 6 de febrero una correspondencia de Francia, en la que se sostenía que el concilio ya próximo habría de centrarse en la proclamación solemne de las doctrinas del *Sílabo*, así como en la prerrogativa de la infalibilidad del sumo pontífice; se deseaba igualmente la definición del dogma de la asunción de María a los cielos. Este artículo, que trascribía casi al pie de la letra un texto redactado en los ambientes intransigentes cercanos a Veuillot, recibió un apoyo y una autoridad inesperada por la revista en donde aparecía y suscitó consiguientemente un eco muy amplio, encendiendo polémicas violentas y centrando definitivamente el debate pre-conciliar en las condenaciones doctrinales y sobre todo en la sanción de la infalibilidad personal del papa[5].

Sin exageración, se puede decir que de este modo la identidad del concilio estaba marcada ya diez meses antes de su apertura efectiva. Quizás incluso más allá de las intenciones de quien lo había ideado y del propio Pío IX, se inscribía por completo en el marco de la cultura, de la espiritualidad y de la eclesiología de una Europa dominada por la restauración de la autoridad y de una Iglesia en busca de seguridades doctrinales y de garantías institucionales. A través de itinerarios a veces incluso contradictorios, volvía a tener crédito la eventualidad de una «cristiandad», si no como simbiosis entre

4. Sobre las complejas implicaciones eclesiológicas, cf. G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Roma 1964, 415-430.

5. El 6 de noviembre de 1869 un informador del gobierno italiano comunicaba que «las cosas del concilio van de mil maravillas y se espera que logrará unificar los ánimos y organizar las cosas de la Iglesia»; y unas semanas más tarde, el 1 de diciembre, el abad Tosti escribía a Casati que «los romanos creían que la definición dogmática de la infalibilidad papal tenía que hacerse por aclamación o, al menos, por voto concordísimo y repentino de todos. Pero Dupanloup ha desconcertado a todos...» (M. Maccarrone, *Il concilio Vaticano I e il «Giornale» di mons. Arrigoni* I, 158).

el trono y el altar, sí al menos como convergencia de intereses frente a la amenaza común del socialismo.

La aparición en primer plano de la eventual definición de la infalibilidad del papa estimuló al historiador Ignaz von Döllinger, situado ya anteriormente en posturas de fuerte crítica al pontificado romano, a erigirse en guía de la oposición a esta posibilidad, que por otra parte no dejaba de suscitar aprensiones en muchos ambientes tanto eclesiásticos como políticos europeos. En Francia, donde no habían desaparecido por completo las ideas galicanas, le hizo eco un prelado de gran prestigio como F. Dupanloup, obispo de Orleans, y un erudito eclesiástico, H. L. C. Maret, decano de la facultad de teología de la Sorbona. Döllinger, autorizado profesor de la universidad de Munich, convenció al canciller del reino de Baviera, Hohenlohe, a que tomara la iniciativa, en abril de 1869, de enviar una circular a los gobiernos europeos en la que se insinuaba la oportunidad de una acción diplomática ante Roma para inducir al papa a que arrinconara la discutida definición. Pero el sueño del historiador bávaro se desvaneció rápidamente frente al silencio o las respuestas evasivas de los gobiernos, dispuestos a preocuparse tan sólo de posibles iniciativas papales en el ámbito directamente político, pero sordos a los aspectos teológicos, cuando no maliciosamente interesados en ulteriores manifestaciones de la intransigencia romana.

Por su parte, monseñor Dupanloup publicó en noviembre, con ocasión de la apertura del concilio, unas *Observations sur la controverse soulevée relativement à la définition de l'infaillibilité au futur concile,* polemizando sobre todo con una carta pastoral del arzobispo de Westminster, H. E. Manning, que era por el contrario uno de los mayores y más intransigentes defensores de la definición de la infalibilidad.

En vísperas de la apertura, cuando estaban ya en Roma muchos obispos —sobre todo los procedentes de las sedes más lejanas—, se celebró el 2 de diciembre en la Capilla Sixtina una asamblea pre-sinodal durante la cual se distribuyó el reglamento del concilio[6]. Como para la preparación, era la primera vez que un concilio general tenía un reglamento de los trabajos predispuesto de antemano y fuera de toda participación de los padres conciliares. Era aquel un paso indispensable para el buen funcionamiento de una asamblea moderna y numerosa, pero era también un instrumento para controlar los trabajos, teniendo en cuenta sobre todo que la preparación se había hecho en el más riguroso secreto y sin ninguna participación de los miembros del mismo concilio. Es interesante que el general de los redentoristas escribiera algún tiempo antes de la apertura del concilio a monseñor Dechamps que «en Roma se prepara todo tan bien que a los padres no les quedará más que votar»[7].

La primera fase de los trabajos

Finalmente, el 8 de diciembre se celebró la solemne sesión de apertura. Para las sesiones plenarias se había preparado el crucero derecho de la basílica vaticana, cerrado por los tres lados con paredes de madera. El aula era imponente, pero desde la primera sesión se mostró acústicamente inadecuada, si se tiene en cuenta que muchos miembros de la asamblea eran ancianos y que el latín en que se expresaban los padres tenía para muchos varias inflexiones de difícil comprensión incluso en condiciones acústicas normales. Intervinieron en la sesión 744 obispos (de los que algo más de 100 eran «titulares»)

6 El reglamento había sido elaborado, a partir de agosto de 1867, sobre la base del reglamento esquemático del concilio Lateranense V Preveía la constitución de cinco comisiones (diputaciones) de trabajo, cuatro (fe, misiones, disciplina, religiosos) elegidas por los padres y una (de los postulados) de nombramiento papal, competente para la admisión de nuevos temas en el orden del día

7 M Becqué, *Le cardinal Dechamps,* Louvain 1956, 2, 157

de un total algo superior a 1.000; la gran mayoría seguía estando constituida por prelados europeos (solos los italianos constituían el 40% de la asamblea); sin embargo, 121 padres provenían de América, 41 de Asia —a los que hay que añadir 61 obispos de rito oriental, casi todos de oriente medio—, 18 de Oceanía y sólo 9 de Africa; cerca del 10% estaba constituido por vicarios apostólicos de los territorios de misión, admitidos a pesar de no tener el carácter episcopal.

Seguía siendo una asamblea de preponderancia latina, lo mismo que había ocurrido con el concilio de Trento, pero en la que los espíritus advertidos habrían podido percibir la vocación universal del catolicismo romano. En contra de las previsiones, a veces llenas de alarma, por una «hegemonía de los nacionalismos»[8], la agrupación de los padres conciliares se realizó por convergencias doctrinales antes que por procedencias nacionales. Muy pronto la delimitación decisiva fue la que había entre «infalibilistas» y «anti-infalibilistas» (indicados a menudo polémicamente como «liberales»), hasta el punto de que los intentos por dar vida a un «tercer partido» obtuvieron resultados muy modestos.

La mayoría, que gozó ininterrumpidamente de la confianza y del aval de Pío IX, comprendía en primer lugar a los padres italianos, españoles, latinoamericanos, irlandeses, pero también a numerosos belgas, franceses, algún alemán y a no pocos orientales. No se trataba precisamente de prelados favorables a la centralización que buscaba la curia romana —la verdad es que el reconocimiento del «primado» del papa no causaba especiales discusiones—, sino más bien de obispos convencidos de que era preciso acabar con todos los residuos galicanos y febronianos, así como afirmar dentro y fuera de la Iglesia la necesidad de una autoridad clara y fuerte como punto de cohesión y garantía de certeza. Como observaba un informe diplomático, «al traducir en un artículo de fe la creencia ya muy extendida de la infalibilidad pontificia, el cuerpo episcopal tiene, según parece, la finalidad de fortificar con una declaración explícita este principio de la autoridad. No se le ha escapado el observar que además de los ataques de los que este principio es objeto en la sociedad civil, las ideas galicanas y las tendencias de las Iglesias de oriente, llevan también a una parte del episcopado a manifestar una cierta independencia respecto a la sede de Roma; ha temido que al recibir una cierta consagración por parte del tiempo, estas tendencias se afirmasen con detrimento del espíritu de unidad del que la Iglesia obtiene una gran fuerza»[9].

El nutrido grupo infalibilista estaba guiado por algunos líderes: el inglés Manning (Westminster), el belga Dechamps (Malinas), el alemán Senestrey (Ratisbona), el francés Pie (Poitiers), entre los que sin embargo se daban interesantes diferencias, sobre todo en cuanto a la naturaleza y los límites de la infalibilidad papal, como se vería en el momento de aprobar las formulaciones dogmáticas.

Por su parte, la minoría se reconocía sobre todo en Rauscher (Viena), Schwarzenberg (Praga), Simor (primado de Hungría), Dupanloup (Orleans), el historiador de los concilios Hefele (Rottenburg), Ketteler (Maguncia). También entre los anti-infalibilistas había diferencias sensibles, sobre todo entre los que consideraban inoportuna una definición, pero compartían el fundamento dogmático de la infalibilidad misma, y los que por el contrario negaban incluso ese fundamento. Sin embargo, el liderazgo efectivo de este grupo encontró sobre todo en Döllinger de Munich[10] y en el inglés lord J. Acton, casi

8. El 6 de diciembre de 1869 Pío IX recibió en audiencia a todos los obispos italianos presentes en Roma para el concilio. Era un hecho inédito, durante el cual encontró la manera de deplorar las reuniones de otros episcopados vistas con poca simpatía (M. Maccarrone, *Il concilio Vaticano* I, 163-164). De todas formas, es interesante el análisis que hizo Maccarrone de los diversos grupos de obispos italianos en el concilio (p. 184-207) y de la actitud del gobierno italiano con la asamblea (p. 207-264).

9. Informe de un diplomático belga del 23 de junio de 1870, citado por R. Aubert, *Vaticano, I*, 122-123.

10. El 17 de diciembre Döllinger empezó a publicar en el *Allgemeine Zeitung* de Augsburgo sus «cartas romanas» firmadas *Quirinus* y basadas sobre todo en los informes de los diplomáticos bávaros y prusianos y en los que le hacía llegar lord Acton.

siempre en Roma y que gozaba de un gran número de contactos diplomáticos, a sus verdaderos protagonistas.

Después de haber escuchado en la sesión de apertura la homilía papal, el concilio comenzó sus propios trabajos el 10 de diciembre. En esta ocasión se dio a conocer la composición de la comisión de postulados, nombrada por Pío IX, y los padres recibieron el texto del esquema doctrinal sobre la fe y los errores del racionalismo[11]. Cuatro días más tarde la asamblea comenzó la elección de los miembros de las comisiones, empezando por la de la fe[12]. La corriente intransigente de la mayoría tomó la iniciativa de fomentar la exclusión de la comisión de los anti-infalibilistas, presentados como herejes. Era una iniciativa poco noble, destinada a envenenar el clima, pero que constituye un síntoma interesante de la tensión existente. Tensión que habría sido alimentada además por la iniciativa, promovida a partir del 23 de diciembre, de recoger firmas para pedir que el concilio anticipase cuanto antes el tema de la infalibilidad del papa, modificando con ello sustancialmente el orden de los trabajos. Antes de fin de año se recogieron hasta 380 firmas, mientras que circulaba cada vez más insistente el rumor de que se quería llegar a la proclamación de la infalibilidad por aclamación.

Inmediatamente después de la celebración de navidad, el 28 de diciembre, comenzó el examen del esquema de decreto dogmático sobre los errores racionalistas, que representó un factor de distensión respecto a las polémicas relativas a la infalibilidad. Con motivaciones en parte diversas, los exponentes tanto de la mayoría como de la minoría estuvieron de acuerdo en una crítica cerrada al esquema preparatorio. Redactado por el teólogo jesuita del colegio romano J. B. Franzelin, el texto se articulaba en 18 capítulos: los dos primeros, introductorios, condenaban el racionalismo y el tradicionalismo; los nueve siguientes estaban dedicados a la metodología teológica, mientras que los siete últimos rechazaban los errores del semi-racionalismo, inspirados por A. Günther, relativos a los principales dogmas cristianos. Era un texto largo, muy polémico y a menudo oscuro, que se detenía en sutilezas conocidas tan sólo por pocos especialistas; un trabajo erudito de profesor —así observaron muchos padres— más que un texto conciliar.

El clima de discusión libre y franca permitió criticar, aunque inútilmente, la misma fórmula de apertura del esbozo de decreto, que sonaba así: «Pío ..., con la aprobación del sagrado concilio», en lugar de la cual Strossmayer habría deseado que se volviese a la usual en Trento: «El sagrado y general concilio, legítimamente reunido en el Espíritu santo, bajo la presidencia de los legados de la sede apostólica».

Con ocasión de la epifanía se celebró la segunda sesión solemne, que aprobó la confesión de fe[13]. Inmediatamente después, la comisión para la fe tomó nota de la necesidad de una revisión sustancial del esquema dogmático preparatorio y se lo comunicó a la asamblea, que concluyó el debate relativo el 10 de enero, pasando cuatro días más tarde al examen de algunos de los esquemas de temas disciplinares y pastorales. Se empezó con los proyectos relativos a los obispos y a sus deberes diocesanos y a la vacancia de las sedes episcopales[14]. También estos esquemas recibieron una acogida muy severa, sobre todo porque tocaban la problemática tan delicada del oficio episcopal, dando la desagradable impresión de que se quería favorecer una mayor acentuación de la centralización.

No mejoraron las cosas cuando la asamblea examinó un tercer esquema, el ralativo a la vida del clero[15]. Se observó que el texto carecía de aliento, ya que se perdía en un

11. Mansi 50, 58-119

12 El 20 de diciembre fueron elegidos los miembros de la comisión para la disciplina y el 14 de enero los de la comisión para las misiones

13 COD 802-803, *Decisioni* 755-758

14 Mansi 50, 341-352 y 353-358

15 Mansi 50, 517-522

montón de prescripciones menudas; otros subrayaron que de todas formas se trataba de normas pertenecientes sólo al clero latino y no al oriental. Con ocasión de este debate fue cuando el italiano Gastaldi (Turín) mostró su deseo de que toda la materia disciplinar se regulase mediante la redacción de un código orgánico adecuado.

El cuarto proyecto de decreto se refería a la oportunidad de redactar un catecismo universal que sustituyera a la serie innumerable de catecismos diocesanos[16]. Muchas de las intervenciones estaban inspiradas por la preocupación de salvaguardar la responsabilidad autónoma de los obispos frente a la ocasión de una nueva —así se temía— imposición romana. Algunos hicieron valer además la exigencia de respetar las diferencias culturales que separaban sobre todo el mundo del catolicismo latino del germánico o anglosajón. También en este caso el esquema tuvo que ser devuelto a la comisión competente, sin que el debate pasase los umbrales de un examen preliminar. Por consiguiente, esta fase de los trabajos conciliares se concluyó el 22 de febrero sin ningún resultado efectivo[17].

El debate sobre el De Ecclesia

Mientras se desarrollaban estos debates, el fermento anti-infalibilista recibía un nuevo sobresalto por obra del nuevo ministro de asuntos exteriores de Francia, N. Daru, católico convencido, que tenía miedo de que la proclamación del privilegio papal causase un nuevo alejamiento de la opinión pública francesa de la fe y de la Iglesia. Así pues, el Quai d'Orsay dio disposiciones a su embajador en Roma para que intentase apartar la eventualidad de una definición, recordando la delicada situación en que se encontraba Francia, cuyas tropas garantizaban la independencia de la Roma papal. Más allá de las intenciones de Daru, esta iniciativa fue interpretada por muchos como una ingerencia indebida, consiguiendo tan sólo que se renovasen así las presiones de los infalibilistas[18]. Entretanto, el 21 de enero los padres recibieron el texto del esquema doctrinal sobre la Iglesia, obra del teólogo alemán K. Schrader, otro jesuita «romano»[19].

La exposición se articulaba en un proemio y 15 capítulos, tras los que venían 21 cánones. La proposición de apertura afirmaba que «la Iglesia es el cuerpo místico de Cristo»; se pasaba luego a las tesis habituales de la eclesiología postridentina: que el cristianismo no puede practicarse más que en la Iglesia (c. II); que la Iglesia es «una sociedad verdadera, perfecta, espiritual y sobrenatural» (c. III); que es una «sociedad visible» (c. IV) y «una» (c. V); que fuera de la Iglesia no hay salvación (c. VI-VII), que la Iglesia es «indefectible» (c. VIII) e «infalible» (c. IX). El capítulo X se dedicaba al «poder de la Iglesia» y abría la parte más escabrosa del esquema, que continuaba con el «primado del romano pontífice» (c. XI), con la «soberanía temporal de la santa sede» (c. XII), con la «concordia entre la Iglesia y la sociedad civil» (c. XIII), «el derecho y el uso del poder civil según la doctrina de la Iglesia católica» (c. XIV) y finalmente «los derechos especiales de la Iglesia respecto a la sociedad civil» (c. XV).

El texto reflejaba con bastante fidelidad el estado de la teología romana sobre la Iglesia, dejando significativamente de tratar por un lado de los obispos y por otro de la infalibilidad del papa[20]; el punto más elevado estaba constituido por la introducción de

16. Mansi 50, 699-702.

17. Se habían distribuido otros seis esquemas, dos sobre la misa y las ordenaciones y cuatro sobre los religiosos, pero no fueron nunca examinados en una congregación general.

18. Cf. R. Aubert, *Vaticano I,* 189-196.

19. Mansi 50, 539-636 *(Supremi pastoris).*

20. Realmente, esta omisión se debía en gran parte al deseo de que fueran los obispos los que tomaran la iniciativa para una sanción de la infalibilidad.

la imagen del cuerpo de Cristo como referencia privilegiada para la exposición sobre la Iglesia, aunque seguía prevaleciendo la calificación de la Iglesia como «societas perfecta»[21]. La acogida que se le reservó al esquema estuvo una vez más dominada por la insatisfacción; a muchos les incomodaba la imagen «misticoide» del cuerpo de Cristo, extraña a la formación de gran parte de los obispos, mientras que otros lamentaban la insensibilidad hacia la responsabilidad episcopal y la omisión del tratado sobre el colegio episcopal, y otros se sentían insatisfechos porque no había ninguna huella del tema que estaba sobre el tapete, la infalibilidad personal del papa. Por último, los capítulos finales sobre las relaciones con la sociedad civil parecían anticuados y más aptos para suscitar problemas y dificultades que para resolverlos[22].

Las reacciones de los padres se conocen a través de las enmiendas escritas que enviaron incluso antes del debate en la congregación general[23]. Los órganos directivos del concilio consideraron oportuno disponer una reforma inmediata del esquema; les movía también a ello la rápida y casi incontrolable evolución del clima conciliar.

Esta pausa, que duraría unas cuatro semanas, hasta el 18 de marzo, se vio motivada por la necesidad de realizar algunas obras en el aula conciliar para mejorar su acústica; en efecto, las serias dificultades para oír eran una de las causas de tensión entre los miembros del concilio. En estas semanas se profundizó en el intento de realizar una agrupación de los prelados que ocupaban una situación intermedia entre los dos grupos contrapuestos. No se puede negar que una iniciativa de este género habría podido modificar sensiblemente el curso de los trabajos y sobre todo habría podido evitar quizás las tensiones más agudas y la ruptura que culminó en el cisma postconciliar. Pero, como ya hemos señalado, el endurecimiento de las posiciones estaba tan cristalizado y su polarización era tan totalizante que impidió el feliz resultado del intento[24].

Por otra parte, ya el 9 de febrero la comisión puesta al frente del examen de nuevos temas había decidido aceptar la petición de introducir el tema de la infalibilidad personal del papa entre los temas del orden del día de los trabajos. Estaba también en curso la elaboración de una serie de modificaciones al reglamento de la asamblea; su necesidad estaba determinada por la experiencia de los primeros meses de debate y de los discursos pesados que habían cansado a todos. Sin embargo, cuando se dieron a conocer estas modificaciones[25], algunos, sobre todo dentro de la minoría, denunciaron el propósito de limitar la libertad de palabra, dado que estaba prevista la facultad de los presidentes del concilio de someter a votación la clausura anticipada del debate, así como la posibilidad de retirar la palabra a los que se apartasen del tema en discusión. Todavía era más alarmante la norma según la cual la mayoría absoluta era suficiente para aprobar definitivamente una decisión.

El 1 de marzo Pío IX salió de la reserva formal que había observado hasta entonces a propósito de la infalibilidad y, aceptando el parecer que había formulado la comisión,

21 Cf P. Granfield, *The Church as Societas perfecta in the Schemata of Vatican I* Church History 46 (1979) 431-446

22 Cf C Colombo, *La chiesa e la societa civile nel concilio Vaticano I* La Scuola Cattolica 89 (1961) 323-343

23 Mansi 51, 731-900

24 Cf R Aubert, *Documents concernant le Tiers-Parti au concile du Vatican*, en *Abhandlungen uber Theologie und Kirche Festschrift K Adam*, Dusseldorf 1952, 241-259

25 Mansi 50, 854-855 Los padres estaban obligados a formular por escrito en el plazo de diez días desde la distribución de un esquema sus observaciones y sus propuestas de enmienda Sobre esta base el esquema sería revisado o reformulado incluso antes de ponerse en discusión Se tomaba nota de este modo de que el trabajo preparatorio estaba lejos de corresponder al sentimiento del concilio y que la asamblea estaba lejos de reducirse a la aprobación pedestre de los esquemas Ya el 2 de enero de 1870 muchos obispos alemanes habían tomado la iniciativa de una petición, firmada luego también por otros episcopados, para que pudieran constituirse grupos de trabajo dentro del concilio a fin de agilizar y acelerar el trabajo Mansi 50, 54-58

permitió que el tema se insertara en el orden del día del concilio. Los padres recibieron la comunicación de esta decisión el día 6 de marzo de labios del secretario del concilio J. Fessler; al mismo tiempo se les distribuía el texto de un capítulo añadido, destinado a ser incluido en el esquema original sobre la Iglesia, después del capítulo XI[26]. El texto, redactado por el cardenal Bilio y aprobado ya por Pío IX, tematizaba expresamente «la prerrogativa de la inerrancia o infalibilidad del romano pontífice», precisando que el objeto de esa infalibilidad sería «lo que la Iglesia universal tiene que aceptar en materia de fe o de costumbres». En cuanto a las modalidades de ejercicio de la infalibilidad, el proyecto era muy genérico, previendo solamente que había infalibilidad cuando el papa «define autoritativamente, ejerciendo la autoridad de supremo doctor de todos los cristianos».

Según el nuevo reglamento, los padres tenían diez días para comunicar sus observaciones; por petición de la minoría, el plazo se retrasó hasta el 25 de marzo, dado que se trataba de intervenir no sólo sobre el texto relativo a la infalibilidad, sino también sobre el que se refería al primado. En este sentido lo que suscitaba las reservas más radicales era el completo silencio del esquema sobre los obispos. La finalidad que había guiado la redacción del proyecto era la de llegar a una definitiva sistematización doctrinal de las prerrogativas del obispo de Roma, poniéndolo al amparo —una vez para siempre— de las asechanzas de tipo galicano. El camino preferido era el de un aislamiento tendencial de la figura del papa, a fin de resaltar mejor sus derechos y romper el círculo vicioso de un condicionamiento suyo por parte de los obispos. Se consideraba la posibilidad de superar las incertidumbres que afectaban desde hacía siglos a la posición dogmática del obispo de Roma. Por otra parte, el texto no se proponía agotar la doctrina sobre el tema de la Iglesia ni tampoco la de su jerarquía.

Consideraciones de esta índole no impiden darse cuenta del profundo malestar que muchos padres sintieron, teniendo presente sobre todo que se iban haciendo cada vez más acuciantes las presiones en favor de una discusión inmediata de las partes del esquema relativas al papa, extrapolándolas del conjunto a fin de evitar que con el trascurrir de los meses muchos de los defensores de la infalibilidad abandonasen la ciudad de Roma para volver a sus diócesis respectivas.

En cuanto al primado, la minoría centró la atención sobre todo en la cualificación de la jurisdicción del papa como «ordinaria e inmediata sobre las Iglesias», dado que «ordinario» podía tener el significado de «no delegado», pero también de «habitual», lo cual habría expropiado a los obispos de sus responsabilidades. En relación con la infalibilidad del papa se hacían valer tanto las contradicciones de orden histórico (el caso clásico de «herejía» del papa Honorio, pero también otros casos de incertidumbres doctrinales de los papas) que se opondrían a esta proclamación, como la necesidad de formulaciones más puntuales y rigurosas que delimitasen adecuadamente el ámbito y las condiciones de esa misma infalibilidad. Finalmente, muchos insistían en subrayar la inoportunidad de una definición que no sólo no habría recogido la unanimidad de los padres, sino que habría dividido profundamente a los católicos y profundizado más aún el foso que los separaba de las otras confesiones cristianas.

26. Mansi 51, 701-702. Ya se había preparado una formulación en febrero de 1869 por obra de mons. Cardoni; una segunda la había preparado la comisión preparatoria en junio del mismo año; la tercera se puso en circulación en enero de 1870 en los ambientes de la mayoría conciliar. El texto, distribuido a los padres el 6 de marzo, recogía esencialmente algunos pasajes de las decisiones del Constantinopolitano IV y del Florentino. Cf. R. Aubert, *Vaticano I*, 325.

La constitución Dei Filius

El 18 de marzo se reanudaron las congregaciones generales con la discusión del esquema de constitución sobre la fe remodelado por Kleutgen y aprobado por la comisión en la primera mitad del mes. El texto, teniendo en cuenta el debate que ya se había celebrado, había quedado notablemente mejorado, bien porque se había abreviado (de 18 a 4 capítulos), bien porque se le había aliviado de las sutilezas escolásticas, criticadas por muchos[27]. Después del proemio, el capítulo I estaba dedicado a «Dios como creador de todas las cosas»; el II a la «revelación»; el III a la «fe»; el IV a las relaciones entre «la fe y la razón». Seguía una breve conclusión y 18 cánones. Por primera vez se consideró oportuno que la discusión conciliar fuera introducida por una presentación del esquema, confiada a J. Simor, primado de Hungría y exponente de la minoría.

El debate siguiente, que duró cuatro semanas, se desarrolló en un tono casi siempre menor, quizás debido a un incidente llamativo que tuvo lugar en las primeras escaramuzas del 22 de marzo, cuando se discutía el proemio. En efecto, monseñor Strossmayer hizo observar que habría sido de desear un tono menos duro en la alusión a los protestantes, considerada la buena fe de la gran mayoría de ellos. Una gran parte de la asamblea reaccionó duramente; el presidente interrumpió al orador, que aprovechó aquella ocasión para deplorar las recientes modificaciones del reglamento; la atmósfera se enrareció de nuevo, dejando vislumbrar la desconfianza mutua que rondaba entre los padres. El examen del esquema prosiguió con frecuentes observaciones particulares o de estilo; sólo causó cierta perplejidad la afirmación del capítulo III sobre la obligación de aceptar las enseñanzas del magisterio ordinario, mientras que a propósito de las relaciones entre la ciencia y la fe algunos obispos subrayaron la importancia de respetar la libertad de la investigación científica.

Por su parte la comisión competente comenzó el examen de las enmiendas propuestas, mientras estaba aún en curso la discusión, y esto permitió proponer al voto de la asamblea el texto definitivo con un ritmo muy apretado; la minoría se quejó de ello y encargó a Dupanloup que protestara ante el cardenal Bilio; lógicamente, se veía en la aceleración de los trabajos una prueba general del método que podría utilizarse para la aprobación del esquema sobre las prerrogativas papales. De todas formas, el 19 de abril fue posible concluir el nuevo examen de la constitución sobre la fe *Dei Filius*, que fue aprobada solemnemente en la III sesión del 24 de dicho mes con 667 *placet*, sin abstenciones ni votos contrarios, obteniendo en aquella misma sesión la aprobación del papa[28].

El preámbulo denunciaba los principales errores aparecidos después del concilio de Trento (el protestantismo y su degeneración en sectas, el racionalismo, el panteísmo, el materialismo y el ateísmo), contra los cuales el capítulo I reafirmaba la fe en «un solo Dios, vivo y verdadero», parafraseando las principales proposiciones del símbolo niceno. El siguiente capítulo estaba dedicado a proclamar la cognoscibilidad «con la luz natural de la razón humana» de Dios y de su revelación, recogiendo luego las principales afirmaciones tridentinas sobre la Biblia y sobre su interpretación por parte de la Iglesia. Con el capítulo III la constitución entraba en lo más vivo de la confrontación con la cultura moderna, sosteniendo que la fe es «una virtud sobrenatural por la que creemos que son verdaderas las cosas reveladas por Dios por la autoridad del mismo Dios que las revela»; esa fe es un don de Dios mediante la iluminación del Espíritu santo. Finalmente, la fe

27. Mansi 51, 31-38.

28. COD 804-811; *Decisioni* 758-771. Tras la notificación del resultado por parte del secretario del concilio, Pío IX proclamó: «Las decisiones y los cánones contenidos en la constitución que acaba de leerse han sido aprobados por todos los padres sin excepción; y Nos, por nuestra parte, con la aprobación del santo concilio, definimos las unas y los otros tal como han sido leídos y los confirmamos en virtud de nuestra autoridad apostólica».

auténtica puede ser abrazada sólo en el seno de la Iglesia católica, por lo que se da una diferencia cualitativa entre los que «se han adherido a la verdad católica y los que, movidos por consideraciones humanas, siguen una falsa religión».

El capítulo IV está dedicado a sostener la existencia de «dos órdenes de conocimiento distintos», pero no contradictorios, el de la fe y el de la razón. Más aún, «no sólo la fe y la razón no pueden estar nunca en contraste entre sí, sino que pueden prestarse una ayuda mutua»; con esto el concilio echaba por tierra una de las tesis del racionalismo integral característica del positivismo, afirmando la complementariedad entre la fe y la razón. El capítulo concluía afrontando un problema que habría de resultar candente unos decenios más tarde: la historicidad y la evolución de los dogmas. Según el concilio «ha de mantenerse siempre aquel significado de los sagrados dogmas que ha determinado una vez por todas la santa madre Iglesia y no hay que apartarse nunca de él, por causa y en nombre de un conocimiento más alto», postura que se subraya con una larga cita del *Commonitorium* de Vicente de Lerins, con la que concluye el capítulo.

Entre tanto, la cuestión de la infalibilidad había dado nuevos pasos adelante; entre el 10 y el 16 de abril varios miembros de la comisión para la fe, reunidos en privado con Manning, se habían puesto de acuerdo con la propuesta del teólogo Schrader de aislar las prerrogativas papales —y no sólo la infalibilidad—, recogiéndolas en un esquema autónomo[29]; por su parte, los partidarios más activos de cada uno de los dos grupos opuestos no perdían la más mínima ocasión de obtener «conversiones» por parte de los seguidores del grupo contrario, mientras que oficialmente la comisión conciliar seguía trabajando en lo que quedaba del antiguo esquema sobre la fe. No obstante, el nudo de todo ello lo constituía la actitud de Pío IX, que oscilaba entre la hipótesis de desarrollar ordenadamente el programa de los trabajos conciliares y las presiones para que se anticipase la aprobación de las prerrogativas papales[30].

El esquema De romano pontifice

Tan sólo el 25 de abril decidió Pío IX que se pasase sin demora al esquema de decreto *De romano pontifice;* el 27, el cardenal Bilio se lo comunicó a la comisión y el 29 se informó a los padres[31]. La minoría conciliar, en contra de lo que se habría podido esperar, no exigió que se respetase el orden de los trabajos ya establecido, sino que se limitó a dirigir al papa una protesta porque «pues nuestra dignidad episcopal y los derechos que nos corresponden como miembros del concilio no sabrían ya durante largo tiempo adaptarse a una actitud suplicante; la experiencia nos lo ha superabundantemente demostrado: nuestras peticiones no solamente no han recibido buena acogida, sino que ni siquiera han sido juzgadas dignas de respuesta»[32].

Mientras se ponía a punto el texto que había que someter al concilio, el 29 de abril se reanudaron las congregaciones generales, en las que se examinó la nueva redacción del decreto sobre el catecismo universal[33], que ya el 4 de mayo fue aprobado con 491 *placet,* mientras que 56 padres votaron en contra y 44 prefirieron el *iusta modum.* Sin embargo, el decreto nunca llegó a presentarse en sesión solemne debido a la suspensión

29. A comienzos de abril se publicó también una carta de Newman que expresaba su preocupación por una eventual definición de la infalibilidad: *Collectio Lacensis* 7, 1513-1514.

30. Entre los que se oponían a una aceleración del esquema sobre los privilegios del papa hay que recordar al cardenal secretario de estado, Antonelli, que temía que se desencadenase una oposición de los gobiernos.

31. Mansi 51, 467.

32. R. Aubert, *Vaticano I*, 206.

33. Mansi 51, 454-456.

del concilio[34]. Pocos días más tarde, el 9 de mayo, los padres recibieron el esquema *De romano pontifice*[35], sobre el que se abrió la discusión general el 13 del mismo mes. El esquema constaba de un proemio y de cuatro capítulos; los tres primeros eran la articulación del capítulo XI del esquema original *De ecclesia,* en el que el padre Schrader había integrado las enmiendas propuestas por escrito por los padres; y el cuarto era el texto propuesto para la infalibilidad. Ya dentro de la comisión conciliar el debate se había centrado para el capítulo III en la relación entre la jurisdicción del papa y la de los obispos, y para el capítulo IV en la determinación más rigurosa del ámbito en el que podría ejercerse la infalibilidad.

El esquema, presentado por una relación de monseñor Pie, se discutió durante catorce sesiones, hasta el 3 de junio; a pesar de que se trataba del examen general del texto, la atención se centró casi exclusivamente en el capítulo relativo a la infalibilidad, atestiguando una vez más hasta qué punto incidía en los trabajos la atmósfera cultural del momento. Las intervenciones de la minoría se habían distribuido diligentemente desde hacía tiempo, de modo que se tocaron todos los aspectos y los significados de la infalibilidad. Los defensores del esquema se comprometieron sobre todo a subrayar sus fundamentos doctrinales y su oportunidad, intentando distinguir la definición propuesta del conjunto de las tesis ultramontanas, a fin de disipar la impresión de que, al aprobar aquella, se aprobaban también éstas. A partir de cierto momento los argumentos se repetían inevitablemente; sin embargo, cuando el 2 de junio se votó la propuesta de clausura del debate general, aprobada inmediatamente, la minoría la interpretó como un auténtico acto de violencia.

El mes siguiente se dedicó al examen de cada una de las partes; el preámbulo y los dos primeros capítulos se despacharon en sólo dos sesiones, el capítulo sobre el primado exigió cinco y el de la infalibilidad ocupó toda la segunda mitad de junio y los primeros días de julio. El debate sobre la jurisdicción primacial del papa se centró una vez más en los adjetivos que la cualificaban como «episcopalis, ordinaria, inmediata». Más que nunca el concilio se resentía de la falta de claridad eclesiológica general, sin la cual el debate resultaba privado de aliento y hasta ambiguo. Con fundamento la mayoría evocaba las ocasiones repetidas en las que habían intervenido eficazmente los papas de forma fecunda en la vida de las Iglesias locales, pero un argumento de hecho como éste no podía disipar todas las inquietudes teológicas de la minoría.

Cuando el 15 de junio comenzó la discusión sobre el capítulo IV estaba ya claro que no habría sido posible aprobar la constitución con ocasión de la fiesta de los santos Pedro y Pablo el 29 de aquel mes; el calor aumentaba y se temía que los obispos menos habituados al mismo abandonasen la ciudad: esta situación favorecía más el nerviosismo y hacía aumentar la tensión general. Por otra parte, al acercarse la conclusión, no eran pocos los obispos preocupados en todos los sectores de la asamblea por encontrar un terreno común de convergencia, que permitiera evitar un desgarramiento más grave. El punto crucial estaba constituido una vez más por la relación entre el papa y la Iglesia: ¿cómo se relacionaba la capacidad del primero de proclamar infaliblemente una doctrina con el consentimiento de la conciencia eclesial y del cuerpo episcopal en particular? En definitiva, ¿el papa estaba *sobre* la Iglesia o estaba más bien *en* la Iglesia, aunque con una responsabilidad *sui generis?*

En este contexto hubo el 18 de junio una intervención del arzobispo de Bolonia, cardenal F. M. Guidi, según el cual el papa, para ejercitar la prerrogativa de la infalibilidad, tiene que informarse del sentimiento y de la fe de los obispos. A muchos les pareció que podía ser ésta una fórmula feliz de transición; pero, al contrario, pronto se

34. Cf. M. T. Donnellan, *Rationale for a Universal Catechism: Vatican I to Vatican II* (Ann Arbor), 1973.
35. Mansi 51, 4-7.

supo que, inmediatamente después de la sesión, Pío IX había invitado al cardenal para hablar con él, reprochándole y acusándole de haber querido complacer con su intervención al gobierno italiano, llegando finalmente a afirmar: «la tradición soy yo». Era el fracaso de todo intento de mediación. Se llegó, pues, a la conclusión del debate, seguida el 5 de julio por una relación muy valiosa de monseñor Zinelli sobre las enmiendas al capítulo III, en el curso de la cual el obispo de Treviso se esforzó en rechazar no sólo las objeciones de la minoría, sino también el maximalismo de los extremistas de la mayoría. Tuvo mucho cuidado en poner en el mismo plano como distintos, pero ambos plenos y supremos, los dos poderes de la Iglesia: el del episcopado unido a su cabeza y el del papa solo. La analogía del poder del papa con el del colegio episcopal —cuya institución divina estaba para Zinelli fuera de discusión— tenía la finalidad de afirmar y de hacer reconocer la paridad de los dos poderes. Se trataba de precisiones importantes sobre el espíritu con que los responsables proponían el texto al voto del concilio, aunque no cambiase en nada el tenor del documento.

El 11 de julio se reanudaron los trabajos sobre el capítulo IV, revisado por la comisión sobre la base de las enmiendas presentadas. La novedad más significativa la constituía la introducción de un párrafo dedicado a la necesidad de que los papas «conocieran el parecer de la Iglesia dispersa por el mundo», antes de llegar a una definición dogmática. La relación de monseñor Gasser recogía el método seguido por Zinelli, calificando la infalibilidad del papa a partir de la infalibilidad de la Iglesia.

Mientras se desarrollaban estas puntualizaciones sobre las prerrogativas papales, iba avanzando la reformulación del esquema sobre la Iglesia confiado al teólogo jesuita alemán J. Kleutgen, que había sometido el nuevo texto a la comisión doctrinal, ya en la primera mitad de marzo. Su redacción, llamada ahora *constitutio secunda de ecclesia Christi*, más tradicional que la anterior, tenía en cuenta el debate conciliar y tematizaba las relaciones entre el episcopado y el papa, era más breve y se articulaba en diez capítulos[36]. Sin embargo, el acoso de los acontecimientos impidió que fuera examinada por el concilio, con la consecuencia de que la doctrina contenida en la constitución *Pastor aeternus* resultó mucho más aseverativa de lo que habría sido si el concilio hubiera completado el programa eclesiológico original.

A pesar de las aclaraciones ofrecidas por los relatores, cuando el 13 de julio se votó el texto en su conjunto, no sólo faltaron unos cincuenta padres a la sesión, sino que entre 601 votantes hubo 88 votos contrarios y 65 *placet iuxta modum:* era nada menos que un cuarto de la asamblea —incluidos varios obispos de las grandes sedes— los que manifestaban una discrepancia clara. Todavía después de esta votación prosiguieron los contactos con vistas a algún arreglo que permitiese un voto unánime; pero el resultado fue claramente contrario, dado que a la expresión «ex sese», que calificaba la posición respecto a la Iglesia del papa que define, se añadió, con agrado del papa, «non autem ex consensu Ecclesiae», haciendo así más rígida la separación del papa respecto a la Iglesia.

Esa votación solemne se tuvo el 18 de julio, cuando una parte consistente de la minoría irreductible decidió no intervenir para atenuar el escándalo de una definición conciliar votada por mayoría y no por unanimidad. Hubo 535 votantes, entre ellos solamente dos contrarios, quizás por un malentendido. Ya dos días antes los padres habían recibido permiso para ausentarse hasta el 11 de noviembre, cuando se reanudasen los trabajos del

36. Mansi 53, 308-317. Tras un breve proemio, el capítulo 1 trataba de la institución divina de la Iglesia; el 2 de la institución por parte de Cristo de la Iglesia como verdadera sociedad; el 3 del origen divino de la autoridad eclesiástica; el 4 de la jerarquía eclesiástica; el 5 de los miembros de la Iglesia; el 6 de la unicidad de la Iglesia; fuera de la cual no hay salvación; el 7 del magisterio eclesiástico; el 8 de la jurisdicción eclesiástica; el 9 de la Iglesia como reino de Dios en la tierra y el 10 de la romanidad de la Iglesia. Seguían 16 cánones.

concilio. Sin embargo, el estallido del conflicto franco-prusiano el 19 de julio puso en grave dificultad a muchos obispos, arrojando una sombra sobre la posibilidad efectiva de su prosecución.

La constitución Pastor aeternus

La constitución, aprobada con el título de «primera constitución dogmática sobre la Iglesia de Cristo»[37] se abría con un proemio que evocaba la institución de la Iglesia por parte de Cristo, la misión de los apóstoles y la fundación de Pedro como «principio perpetuo y fundamento visible» de la unidad de la misma Iglesia. Se añadía además que el concilio intentaba proponer a los fieles «la doctrina de la institución, perpetuidad y naturaleza del sagrado primado apostólico». A continuación, el capítulo I, centrado en una amplia cita de los versículos 16-19 del capítulo 16 del evangelio de Mateo, estaba dedicado a sostener la «institución del primado apostólico en el bienaventurado Pedro», rechazando la posición de los que niegan que Pedro recibiera un verdadero primado de jurisdicción, así como la tesis según la cual el primado habría sido conferido directa e inmediatamente, no ya a Pedro, sino a «la Iglesia, y por medio de ella, a él como ministro suyo».

En el siguiente capítulo se argumentaba la «perpetuidad del primado de Pedro en los romanos pontífices», que se relacionaba directamente con la voluntad divina; el texto subrayaba esencialmente la relación personal entre el apóstol y los obispos de Roma, mientras que dejaba en la sombra la importancia de la Iglesia romana, a pesar de haber tenido un papel decisivo en la tradición teológica del primado. Ni siquiera indirectamente las reservas de naturaleza histórica, formuladas durante el debate conciliar y relativas a los *fallos* en la fe de algunos papas, habían encontrado eco en la formulación del texto. Se llegaba así al capítulo III, dedicado al «valor y naturaleza del primado del romano pontífice», que se abre con los testimonios de los concilios sobre dicho primado. Se recuerda sobre todo el concilio de Florencia, pero también la profesión de fe de Miguel Paleólogo al II concilio de Lyon. Así pues, el papa tiene una jurisdicción ordinaria, verdaderamente episcopal e inmediata sobre los pastores y sobre los fieles, que «están obligados al deber de la subordinación jerárquica y de la verdadera obediencia a la misma». Por otro lado, añade la constitución, esta potestad «está lejos de acarrear prejuicios a la potestad de la jurisdicción episcopal; al contrario, ese poder queda afirmado, reforzado y reivindicado por el pastor supremo», según una conocida fórmula de Gregorio Magno.

La segunda parte del capítulo enuncia los principales corolarios de las afirmaciones precedentes, tanto en lo que se refiere a las pretensiones jurisdiccionalistas de los poderes civiles de intervenir en las relaciones entre la santa sede y las Iglesia locales, como en lo que atañe a la función del papa como juez supremo de cualquier controversia eclesiástica, mientras que él no puede ser juzgado por nadie, ni siquiera por el concilio ecuménico. En conclusión, quedan condenados todos los que sostengan que el papa «tiene sólo un poder de vigilancia o de dirección, pero no la plena y suprema potestad de jurisdicción sobre toda la Iglesia».

Se llega finalmente al «magisterio infalible» del romano pontífice, como aspecto del primado apostólico general. A este propósito se citan los testimonios del IV concilio de Constantinopla, del II de Lyon y del de Florencia, así como la praxis de los obispos de dirigirse a Roma «especialmente en las cosas de la fe, para estar al abrigo de posibles

37. COD 811-816; *Decisioni* 771-779. Cf. un análisis muy difuso en U. Betti, *La costituzione dogmatica «Pastor aeternus» del concilio Vaticano I*, Roma 1961; J.-P. Torrell, *La Théologie de l'Episcopat au premier Concile du Vatican*, Paris 1961.

daños», y la costumbre de los papas de «definir los puntos de doctrina que había que retener», después de haberse informado del parecer de la Iglesia dispersa por el mundo.

Sobre la base de estas premisas la constitución califica y circunscribe la infalibilidad personal del papa. El objetivo de esta prerrogativa no es la definición de nuevas doctrinas, sino la custodia y la exposición fiel de la revelación trasmitida por los apóstoles, «es decir, el depósito de la fe». Se trata de un «carisma de verdad y de fe», concedido para que toda la Iglesia «se alimente con la comida de la doctrina celestial» y se conserve una sola. Por eso se proclama como «dogma divinamente revelado que el romano pontífice, cuando habla *ex cathedra,* es decir, cuando cumpliendo con su oficio de pastor y maestro de todos los cristianos, en virtud de su suprema autoridad apostólica define que una doctrina relativa a la fe o las costumbres tiene que ser retenida por toda la Iglesia... goza de infalibilidad».

La larga, fatigosa y sufrida elaboración había llevado a algunas precisiones importantes, dado que el ejercicio de la infalibilidad había quedado sometido a una serie orgánica de condiciones por las que se exigía contextualmente la solemnidad *(ex cathedra)* —que no permite atribuir la infalibilidad a cualquier pronunciamiento papal—, la plena conciencia subjetiva de poner en acto la «suprema autoridad apostólica», la circunscripción del objeto a argumentos relativos a la fe o a las costumbres y relevantes para toda la Iglesia, excluyendo las temidas cuestiones políticas y más aún los problemas relativos al poder temporal. Hay que subrayar que esta parte final dispositiva de la constitución remite a la «infalibilidad con la que el divino Redentor quiso dotar a su Iglesia» (análogo superior) para indicar sintéticamente la naturaleza de la infalibilidad de que goza el papa (análogo inferior).

Según la última proposición, estas «definiciones son irreformables por virtud propia, y no por el consenso de la Iglesia». Era la afirmación que había suscitado las resistencias más enconadas por parte de la minoría conciliar, porque parecía aislar al papa y su responsabilidad de la Iglesia, dado que las declaraciones dogmáticas papales no podían en ninguna ocasión verificarse respecto a la conciencia de fe del cuerpo eclesial. En realidad, la preocupación principal de los redactores había sido la de excluir todo residuo galicano, por el cual el papa estaba obligado a someter dichas declaraciones a un asenso extraño a su voluntad. Pero esto no entorpecía el criterio altamente tradicional para el que toda decisión eclesiástica —incluidas las venerables definiciones de los primeros concilios ecuménicos— no puede menos de encontrar recepción en la vida y en la fe de la Iglesia universal, so pena de caer en la irrelevancia.

Suspensión del concilio y recepción de sus decisiones

Quizás también para evitar la impresión de que, una vez obtenida la aprobación de las prerrogativas papales, ya no tenía ningún interés el concilio, el 26 de julio se distribuyó a los padres un esquema de decreto sobre las misiones y en la segunda mitad de agosto se reanudaron incluso las congregaciones generales. Sin embargo, el concilio iba languideciendo debido al cumplimiento de su objetivo histórico y también como consecuencia de la amenaza apremiante de ocupación de Roma por parte del ejército del reino de Italia. En efecto, la ciudad fue tomada el 20 de septiembre y anexionada a Italia el 9 de octubre; Pío IX, creyendo que no estaba ya garantizada la libertad del concilio, lo aplazó *sine die* con el breve *Postquam Dei munere* del 20 de octubre.

Las tensiones que se habían desarrollado durante la celebración del concilio y el episodio final, por el que la minoría había abandonado la asamblea antes de votar la constitución *Pastor aeternus,* hacían temer ecos preocupantes para la unidad del catolicismo, sobre todo en aquellos países de la Europa central, en donde eran más numerosos

los obispos anti-infalibilistas y era más amplio el eco de sus posiciones en la opinión pública. En realidad, los exponentes de la actitud anti-infalibilista dieron prueba de un gran sentido de responsabilidad, manifestando bastante oportunamente su leal adhesión a la constitución conciliar. Solamente en Alemania, con el epicentro en Munich en torno a Döllinger —que, después de declarar que rechazaba las decisiones conciliares, había sido excomulgado el 23 de abril de 1870— siguió viva una resistencia que culminó en un congreso, celebrado entre el 22 y el 24 de septiembre, en el que se decidió —por otra parte en contra de la opinión del mismo Döllinger— la escisión cismática de Roma, dando vida a la Iglesia de los «viejos católicos». Como quizás había intuido el historiador de Munich, la iniciativa cismática se mostró enseguida privada de fuerzas de expansión, quedando circunscrita a pequeños ambientes medioeuropeos, sin ninguna capacidad de constituir un polo alternativo a la Iglesia romana.

Mientras que en la opinión pública el concilio y sus decisiones no lograban suscitar interés ni emoción, los gobiernos estaban atentos a las consecuencias políticas que podían derivarse de allí. El síntoma más evidente lo constituyó un despacho circular divulgado por la cancillería prusiana, dirigida por O. von Bismarck, el 14 de mayo de 1872, en el que se sostenía que con ocasión de un futuro cónclave debería prestarse una atención muy especial a la elección del papa, dado que después del concilio Vaticano I los obispos no tenían ya ninguna importancia, habiendo quedado reducidos a simples representantes locales del papa[38]. Dada la autoridad de este documento y la gravedad de las conclusiones que presentaba, los obispos alemanes se pusieron de acuerdo en una respuesta colectiva, publicada pocas semanas después de que la circular llegara al dominio público. La reacción episcopal se centraba en dos puntos: que el concilio había sancionado *solamente* lo que estaba ya en acto en la conciencia y en la praxis de la Iglesia católica, sin innovación alguna, y que la constitución *Pastor aeternus* no lesionaba ni limitaba de ningún modo la responsabilidad de cada obispo y del episcopado en su conjunto.

En particular, los obispos alemanes subrayaban que el papa es ante todo obispo de Roma y de ninguna otra diócesis; que no tiene realmente un poder de tipo monárquico absoluto, en cuanto que está «sometido al derecho divino y está vinculado a las disposiciones que dio Jesucristo a su Iglesia». Sobre esta institución divina se fundamenta tanto el papado como el episcopado, por lo que los obispos, lejos de ser instrumentos del papa y funcionarios sin responsabilidad propia, «instituidos por el Espíritu santo y puestos en lugar de los apóstoles, apacientan y rigen en calidad de auténticos pastores a los rebaños confiados a ellos», como afirma la misma constitución conciliar. Inesperadamente la interpretación sostenida por parte del episcopado alemán encontró en Pío IX un defensor tan celoso e incondicionado como oportuno. Efectivamente, un breve del 2 de marzo de 1875 aprobaba sin reservas, e incluso con un gran empeño, la declaración alemana, en cuanto que «ofrece la pura doctrina católica y consiguientemente la del santo concilio y la de esta santa sede». Más aún, el papa se esforzaba en subrayar que estaban equivocados todos los que pensaban que la posición sostenida por la declaración tenía que rechazarse con el «pretexto de que no era más que una interpretación mitigada que no correspondía ni mucho menos a las intenciones de esta sede apostólica»[39].

38. La carta circular permaneció en secreto hasta finales de 1874, cuando se publicó en el *Deutscher Reichsanzeiger und Kgl. Preuss. Staatsanzeiger.* La parte central de la circular consistía en siete proposiciones que ilustraban desde diferentes puntos de vista la tesis de la cancillería, según la cual con el concilio Vaticano la jurisdicción de los obispos había quedado absorbida en la del papa. El texto de estas proposiciones fue reproducido literalmente en la posterior declaración colectiva de los obispos alemanes de febrero de 1875. Sobre todo este episodio cf. O. Rousseau, *La vraie valeur de l'épiscopat dans l' Eglise d'après d'importants documents de 1875,* en Y.-M. Congar-B.-D. Dupuy (eds.), *L'épiscopat et l'Eglise universelle,* Paris 1962, 709-736; cf. también Denzinger-Schönmetzer 3112-3117.

39. Parece correcta la opinión de O. Rousseau, según la cual la conclusión de todo este episodio consiste

De esta manera tomaba cuerpo como única interpretación oficial del concilio un conjunto de documentos que ponían el acento en la necesidad de leer sus decisiones en completa continuidad con la tradición católica y fuera de toda innovación respecto a ella; al mismo tiempo se ponía el acento en una relación equilibrada entre el papado y el episcopado, rechazando toda exaltación unilateral del propio papado. De aquí se derivaba una importante respuesta al cisma de los viejos católicos y sobre todo se acreditaba, por la autoridad excepcional de que gozaba Pío IX, una interpretación moderada de la *Pastor aeternus*, que marginaba las posturas integristas de los ultramontanos en la línea de Manning. La investigación teológica quedaba en libertad para seguir profundizando en la eclesiología —aunque con las pesadas dificultades que se derivaban de la viscosidad de la acepción intransigente de las decisiones vaticanas—, superando los impedimentos anejos a una «papolatría» que seguiría intentando afirmarse todavía en los decenios sucesivos.

El desarrollo del concilio, como se encargaría de documentar y subrayar la amplia literatura que floreció después de la suspensión de sus trabajos, había estado caracterizado por fuertes desequilibrios, determinados sobre todo por la intransigencia con que las diversas orientaciones se habían opuesto entre sí y por la dificultad del papa de desempeñar un papel de equilibrio; se había afirmado así la impresión de una precaria libertad del concilio [40]. La asamblea como tal había tenido una vida fatigosa debido a la prevaricación por la que las orientaciones determinantes maduraban fuera de su seno en los grupos de presión. Raramente los órganos de presidencia habían tenido la posibilidad de una dirección efectiva de los trabajos; frecuentemente sus normas se habían visto contestadas por las que maduraban en otras partes, a veces con el aliento del papa. De forma análoga, el trabajo de las comisiones conciliares se había visto trabado y humillado por algunas elaboraciones realizadas en otros despachos. Estas contradicciones habían aumentado las dificultades estructurales que gravaban sobre el concilio: el elevado número de obispos, casi todos ellos privados de experiencia asamblearia[41]; la escasa preparación doctrinal de muchos, poco interesados por los argumentos en discusión; el malestar, incluso económico, de una prolongada ausencia de sus diócesis; finalmente, las dificultades acústicas del aula y de la comunicación en latín.

Estas dificultades pueden explicar —al menos en parte— el modesto impacto del concilio y de sus decisiones, exclusivamente doctrinales[42], en la opinión pública y en los mismos fieles católicos[43]; aunque no puede infravalorarse el eco que tuvo entre los cristianos no católicos, confirmando en muchos de ellos el convencimiento de que la Iglesia romana no tenía ningún interés por las perspectivas ecuménicas. Por otra parte, el hecho de haberse celebrado en la fase terminal y seguramente menos dinámica del largo pontificado del papa Mastai Ferretti limitó su horizonte temático. Por su parte, el catolicismo no atravesaba ciertamente un momento especialmente creativo y por eso

en pensar que deben considerase como aprobadas las proposiciones diametralmente opuestas a las formuladas por la cancillería prusiana

40 Un testigo cualificado ha observado que «el concilio del Vaticano, sin haber tenido una libertad plena y perfecta, ha tenido indiscutiblemente la necesaria para la validez de sus actos» R Aubert, *Vaticano I*, 246

41 Para algunos grupos de obispos, cf N Menna, *Vescovi italiani anti-infallibilisti*, Napoli 1958 y J Hennesey, *The First Council of the Vatican The American Experience*, New York 1963

42 Cf *De doctrina concilii Vaticani I*, Città del Vaticano 1969, en este volumen se recogen numerosos ensayos sobre las dos constituciones aprobadas por el concilio

43 El material dispuesto de antemano para los decretos disciplinares fue utilizado luego en el curso de los trabajos para la redacción del Código de derecho canónico Las prerrogativas sancionadas en la *Pastor aeternus* habrían sido reclamadas expresamente sólo en el acto con el que en 1917 Benedicto XV promulgó el *Codex iuris canonici*, pero no por Pío XII en la definición de la asunción de María a los cielos del 1 de noviembre de 1950, en donde el papa prefirió referirse al consenso de los obispos

mismo habría resultado sorprendente que el concilio Vaticano hubiera podido encontrar los arrestos necesarios para indicaciones abiertas al futuro. Sus decisiones tuvieron claramente la finalidad de hacer frente a «esa terrible tempestad que, en el mundo entero, ataca y atormenta a la Iglesia, maestra de verdad, y que no puede atribuirse a otras causas más que a los errores que el eterno adversario de Dios y de los hombres difunde por todas partes a fin de revolucionarlo todo», como se expresaba Pío IX en el breve ya recordado, al aprobar la declaración de los obispos alemanes.

Colocado en la historia plurisecular de los concilios, el Vaticano I adquiere cada vez más la fisonomía de un acontecimiento de paso entre el tridentino, que había preparado el catolicismo moderno, y el Vaticano II, que intentó hacer lo mismo con vistas al tercer milenio. El concilio Vaticano I, a pesar de que contribuyó a preparar la dilatación del catolicismo más allá del eurocentrismo, supo trascender los planteamientos defensivos y la psicosis de asedio que afligían al catolicismo.

Bibliografía

Las fuentes oficiales relativas a los trabajos conciliares, que se conservan en los archivos vaticanos, han sido editadas por L. Petit y J.-B. Martin, en los vols. 49-53 de la *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* de J. D. Mansi, entre 1923 y 1927. Otras fuentes publicadas figuran en el vol. VII de la *Collectio Lacensis,* editada en Freiburg en 1890, así como en E. Cecconi, *Storia del concilio Vaticano* (4 vols.), Firenze 1878-1879; en J. Friedrich, *Documenta ad illustrandum concilium Vaticanum,* Nördlingen 1877 y en E. Friedberg, *Sammlung der Aktenstücke zum I. Vatikanischen Konzil* (2 vols.), Tübingen 1872-1876.

Se han editado también varios diarios (L. Dehon; I. Senestrey; N. Adames; G. Arrigoni, etc.) y colecciones de cartas desde el concilio (E. Ketteler; J. Foulon; J. Acton; L. Veuillot, etc.); otros documentos análogos están aún inéditos. También son interesantes los despachos diplomáticos desde Roma, editados sólo en extractos.

Inmediatamente después de la conclusión del concilio se publicaron: J. Friedrich, *Geschichte des Vatikanischen Konzils* (3 vols.), Nördlingen 1877-1887 y Th. Granderath, *Geschichte des Vatikanischen Konzils* (3 vols.), Freiburg 1903-1908. Se abrió luego la etapa historiográfica auténtica, sobre la cual cf. la información más completa en la bibliografía que aparece en R. Aubert, *Vaticano I,* Vitoria 1970, 349-365; y para los años más recientes la publicada por H. Jedin, *Manual de historia de la Iglesia* VII, Barcelona 1978, 990-992.

El análisis de las decisiones del concilio ha sido realizado particularmente por R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi,* Louvain 1950 y H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die papstliche Unfehlbarkeit im System der Ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts,* Mainz 1973.

Sobre la personalidad y el pontificado de Pío IX, cf. R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX* (2 vols.) (ed. italiana por G. Martina), Torino [2]1970; A. B. Hasler, *Pius IX. Päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil,* Stuttgart 1977 y G. Martina, *Pio IX,* I-II, Roma 1986-1988.

Los textos de las decisiones conciliares están citados en G. Alberigo y otros, *Conciliorum oecumenicorum decreta* (=COD), Bologna [3]1973, 801-816, y para la versión italiana en G. Alberigo (ed.), *Decisioni dei Concili ecumenici* (= *Decisioni*), Torino 1978, 754-779.

IX
EL CONCILIO VATICANO II (1962-1965)

Giuseppe Alberigo

Premisas: el contexto

La suspensión del concilio Vaticano I en 1870 había tenido consecuencias contradictorias. Por un lado, quedaba abierta la esperanza en una conclusión de los trabajos, que permitiera tratar todos los aspectos de la eclesiología que habían quedado marginados debido a la aprobación anticipada del *De romano pontifice,* así como las cuestiones disciplinares; por otro, eran muchos los que pensaban que la sanción solemne de las prerrogativas papales del primado y de la infalibilidad habían cerrado definitivamente la etapa de los concilios y había hecho obsoleta la hipótesis de nuevas convocatorias[1].

Desde un punto de vista más general la postura de la Iglesia católica se había afianzado cada vez más, hasta el punto de que se la sentía identificada con la Iglesia misma. Por consiguiente, la afirmación en la sociedad del método democrático y de las instituciones parlamentarias parecía una razón más para que la Iglesia siguiera siendo fiel a la estructura «descendente» de la propia autoridad, reforzada por una intensificación del centralismo romano en la gestión de las cuestiones eclesiásticas. Los grandes conflictos a escala mundial de la primera mitad del siglo XX habían creado dramáticas dificultades en las relaciones internacionales, aun cuando tanto las Iglesias nacidas de la reforma protestante como las orientales de la ortodoxia habían encontrado en ello más bien un estímulo para adoptar ciertas formas de vinculación, que dieron vida a diversas asambleas intereclesiales, que culminaron en la constitución del Consejo ecuménico de las Iglesias. Siempre desde un punto de vista general, la afirmación del marxismo tras la revolución soviética y su postura agresivamente anticristiana habían impulsado a los representantes del catolicismo a reaccionar, acentuando el repliegue de la Iglesia sobre sí misma y la «ideologización» de la teología.

Si el vértice eclesiástico romano y la escuela teológica paralela al mismo parecían estar convencidos de que la exasperación jerárquica y el inmovilismo doctrinal garantizaban de la forma más segura la integridad de la fe y de la Iglesia, en muchas áreas católicas y sobre todo en la Europa centro-occidental se habían ido manifestando durante los años treinta no pocos fermentos de renovación. Así, sobre todo en el decenio que

1. Es verdad que, al menos desde Benedicto XV, todos los papas habían tomado en consideración la eventualidad de una reapertura del concilio Vaticano, pero es sabido que ninguno de esos proyectos tuvo resultado alguno. Al final de los años cuarenta Pío XII tomó la iniciativa de proclamar el dogma de la asunción de María a los cielos, pero hizo preceder el acto solemne (constitución apostólica *Munificentissimus Deus* del 1 de noviembre de 1950 por una amplísima consulta al episcopado, a cuyo resultado positivo se refirió expresamente en la constitución.

precedió al segundo conflicto mundial, se asiste a la coagulación espontánea de «movimientos», que promueven nuevas experiencias de vida cristiana, tanto a nivel pastoral (búsqueda de una liturgia participada, conciencia de la necesidad de una re-evangelización), como espiritual (retorno a la Biblia, *revival* monástico), teológico (retorno a las «fuentes», aproximación inductiva) y eclesial (posición activa de los laicos, conciencia ecuménica). Se acumulaban por tanto una suma de experiencias y de reflexiones que engendraban esperanzas de renovación, a veces tímidamente aprobadas (como en el caso de la exégesis bíblica y de la liturgia[2]) y a veces vistas con ciertas sospechas (como la reflexión teológica[3]) e incluso severamente reprimidas (ecumenismo, *nouvelle théologie*)[4].

Un anuncio inesperado

Cuando el 25 de enero de 1959, al concluir la semana de oración por la unión de los cristianos, Juan XXIII anunció su propia decisión de convocar un nuevo concilio, la sorpresa fue general, sobre todo si se tiene en cuenta que todavía dominaba y se temía que durase indefinidamente el clima de «guerra fría», que contraponía el bloque atlántico al soviético. El papa, que sólo llevaba tres meses en el cargo y que había sido elegido presumiblemente para que asegurase a la Iglesia una pausa de transición tras el largo y dramático pontificado del papa Pacelli, había madurado solitariamente esta decisión, limitándose a comunicarla unos días antes a su más autorizado colaborador, el cardenal Tardini, pro-secretario de estado. A diferencia de la fría acogida por parte de los cardenales, el eco de este anuncio tanto en el catolicismo como entre las otras Iglesias cristianas y en la misma opinión pública fue enorme. Algunos percibieron sobre todo la promesa de una renovación largo tiempo esperada, otros valoraron la disponibilidad de poner en primer plano el problema de la unidad de los cristianos, y no pocos subrayaron la actitud de la Iglesia favorable a unas relaciones con la sociedad en términos de fraternidad y no de contraposición.

Por su parte el papa, recordando su propia doble «responsabilidad de obispo de Roma y de pastor de la Iglesia universal», habiendo madurado «una resolución decidida en favor del recuerdo de algunas formas antiguas de afirmación doctrinal y de prudentes ordenamientos de disciplina eclesiástica, que en la historia de la Iglesia, en épocas de renovación, habían dado fruto de extraordinaria eficacia», anunció «con cierto estremecimiento y conmoción, pero al mismo tiempo con una humilde resolución de propósito, el nombre y la propuesta de un sínodo diocesano para la Urbe y de un concilio general para la Iglesia universal»[5]. Aunque hablaba de «propuesta», Juan XXIII no dejaba lugar a dudas sobre su propia determinación de convocar el concilio, asignándole un objetivo de renovación, que debería afectar a todos los ámbitos cristianos, desde el más próximo de los cardenales —a los que pedía adhesión y sugerencias[6]— hasta el más remoto de

2 Recuérdense las encíclicas de Pío XII *Divino afflante spiritu* (30 de septiembre de 1943) y *Mediator Dei* (20 de noviembre de 1947)

3 La encíclica *Mystici Corporis* (29 de junio de 1943), también de Pío XII, mientras que legitimaba el uso eclesiológico de la imagen del cuerpo (místico) de Cristo, introducía sin embargo la identificación de la única verdadera Iglesia con la Iglesia romana y avalaba la corriente según la cual el poder de los obispos se derivaba del poder del papa y no de la consagración episcopal

4 La encíclica de Pío XII *Humani generis* (12 de agosto de 1950) condenaba los intentos de renovación de la reflexión doctrinal, abriendo un periodo de sanciones disciplinarias contra numerosos exponentes de las principales escuelas teológicas Por su parte, el 28 de julio de 1949 el santo Oficio había condenado a los católicos que colaborasen con los comunistas, excluyendolos de la participación en los sacramentos

5 DMC 1, 129-133

6 El 8 de mayo de 1962 Juan XXIII recordo como los cardenales acogieron el anuncio con «aprobaciones y buenos deseos», pero con «un devoto silencio, impresionante» (DMC 4, 258-259)

los no católicos, a quienes el papa renovaba «la invitación a seguirnos también ellos amablemente en esta búsqueda de unidad y de gracia».

El eco que suscitó este anuncio, a pesar de algunas incertidumbres eclesiásticas, fue inmediatamente muy amplio, dando la impresión de que había puesto en movimiento instancias profundas, largo tiempo preteridas y casi olvidadas, pero que se mostraban ahora vivas, muy difundidas y cargadas de una fuerza insospechada. Los fermentos de renovación de la Iglesia católica y de las otras comunidades cristianas se encontraron con las esperanzas de tantos otros, que en muchas partes del globo sufrían el clima sofocante de la «guerra fría»; los unos y los otros vieron en el anuncio del papa Juan un «signo» —es decir, no sólo un síntoma, sino también una causa poderosa— de un giro en la situación mundial, que movía a mirar con confianza el futuro, dejando atrás las heridas de la guerra y las consiguientes contraposiciones ideológicas. Quizás también con cierta ingenuidad, muchos vieron en la decisión del anciano papa una causa que multiplicaba las esperanzas y las energías; era posible salir de la inmóvil y agria contraposición de los «bloques»; podía empezarse a proyectar de nuevo el futuro con confianza y empeño.

El periodo ante-preparatorio (1959-1960)

La edad avanzada, pero sobre todo la percepción del momento histórico favorable movieron a Juan XXIII a una actuación inmediata. Evitando todo retraso, el 17 de mayo de aquel mismo 1959 constituyó la comisión dedicada al trabajo antepreparatorio del concilio; formaban parte de la misma los secretarios de las congregaciones romanas y su presidencia se encomendaba al cardenal Tardini, máximo exponente de la curia romana, que resultaba así el único sujeto de esta primera fase de preparación del concilio. La comisión tenía la tarea de recoger opiniones y sugerencias de los obispos, de las universidades y facultades católicas, de los órganos de la curia. El papa, después de haber escogido desde el primer momento el camino de la publicidad, más bien que el del secreto, por propia decisión, demostraba así que quería que la preparación tuviera lugar mediante el máximo compromiso de todas las instancias eclesiales, en contra de lo que había sucedido para el Vaticano I y con ocasión de los proyectos de sus predecesores.

Empezó así a moverse el enorme engranaje de la Iglesia romana. Juan XXIII creía en el Espíritu, pero sabía igualmente que es tarea de los hombres esforzarse en prepararle el camino. Una vez descartada la sugerencia de consultar al episcopado sobre la base de un cuestionario, que habría circunscrito inevitablemente la espontaneidad, el 18 de junio de 1959 se envió a los interesados la petición del presidente de la comisión antepreparatoria de comunicar su propio punto de vista sobre los problemas que habría de tratar el futuro concilio. De los 2593 interpelados se obtuvieron 1998 respuestas; la clasificación de este imponente material fue la tarea principal de la comisión antepreparatoria, que la concluyó después de varios meses. Esto permitió publicar el 5 de junio de 1960 el *motu proprio Superno Dei nutu,* con el que el papa Juan XXIII abría la verdadera y propia preparación del concilio.

Entre tanto el papa dedicaba una especial atención en trazar la fisonomía de la asamblea que había convocado. En primer lugar disipó las incertidumbres que habían surgido a propósito de la relación del nuevo concilio con el que se había suspendido en 1870; el 14 de julio de 1959 comunicó al secretario de estado que el concilio se llamaría «Vaticano II», esto es, un auténtico concilio nuevo y no ya la prosecución del Vaticano I. En esta perspectiva, los objetivos del Vaticano II debían trazarse *ex novo* y Juan XXIII se dedicaría a ello con tenacidad, aunque sin entrar en la cuestión del orden del día, sino más bien dibujando la fisonomía del concilio como acontecimiento pastoral de toda la Iglesia en transición de una época histórica a otra.

La fase preparatoria (1960-1962)

La estructura que se impuso a la preparación era mucho más compleja que la antepreparatoria; comprendía una comisión central y hasta diez comisiones para los diversos ámbitos temáticos, que copiaban la articulación de las congregaciones curiales, cuyos responsables obtuvieron la presidencia de las comisiones correspondientes[7]. Fatigosamente y a través de nombramientos sucesivos, la composición de este aparato se fue sustrayendo del monopolio de la curia, de forma que pudieron trabajar en él tanto los obispos de todo el mundo como los teólogos de otras escuelas distintas de la romana y hasta algunos de los que se habían visto sancionados bajo Pío XII. Sin embargo, la excepción más relevante respecto a este cuadro institucional era la inclusión entre las comisiones preparatorias del secretariado para la unión de los cristianos, constituido pocas semanas antes por el papa por sugerencia del arzobispo Jäger y del cardenal Bea[8]. De todas formas es innegable que los ambientes romanos, favorecidos también por su comodidad respecto a la sede de los trabajos, siguieron ejerciendo una influencia preponderante durante en esta fase.

Al faltar un trazado orgánico, el trabajo preparatorio —que consistía esencialmente en la redacción de textos que someter a la aprobación del concilio— se fragmentó en un millar de temas, a menudo de importancia secundaria. Prevaleció la orientación a recoger en los diversos «esquemas» las enseñanzas doctrinales y disciplinares de los últimos pontífices, y sobre todo de Pío IX, con la convicción de que el concilio las sancionaría solemnemente con su autoridad; en efecto, se preveía un rápido desarrollo de los trabajos, sin tensiones ni debates escabrosos. ¡Se renovaba con singular simetría la iluminación que había precedido al Vaticano I!

A lo largo de poco más de dos años de trabajo la estructura preparatoria produjo hasta 70 esquemas, a menudo prolijos y dedicados a los temas más heterogéneos. A esta fase puso fin el *motu proprio* llamado *Concilium*, con el que Juan XXIII el 2 de febrero de 1962 fijaba para el 11 de octubre siguiente el comienzo de los trabajos conciliares[9]. Entre tanto se habían ido dibujando algunos rasgos de la fisonomía del concilio, sobre todo en tres aspectos. No se trataría de un concilio «de unión» entre las tradiciones cristianas divididas, como se había dicho en ocasiones, a partir del hecho de que el mismo papa Juan había subrayado repetidas veces que el acontecimiento conciliar tenía que marcar un giro en la disponibilidad católica para comprometerse en el proceso ecuménico; el secretariado, instituido en 1960, era el quicio constitucional de esta línea. El segundo rasgo característico se refería a la «pastoralidad» del concilio, como superación de la dicotomía doctrina-disciplina en favor de una consideración global de las exigencias de la Iglesia tanto dentro de ella misma como en sus relaciones con la sociedad; de aquí se derivaba una indisponibilidad frente a la definición de nuevos dogmas y frente a la fulminación de nuevas condenas. Finalmente, la tercera característica se refería a la libertad efectiva del concilio, en el que los obispos habrían de ser los verdaderos protagonistas, saliendo de la actitud pasiva que, sobre todo tras las definiciones de 1870, había caracterizado al episcopado católico; esto, sin embargo, contrastaba con la falta de información en la que se había mantenido a los obispos sobre el trabajo preparatorio.

Paralelamente a la preparación institucional del concilio se iba desarrollando en la Iglesia, aunque fuera lentamente, un interés cada vez mayor, que suscitaba reflexiones,

7 Cf A Indelicato, *La preparazione del Vaticano II* Cristianesimo nella Storia 8 (1987) 119-133

8 Cf S Schmidt, *Giovanni XXIII e il Segretariato per l'unione dei cristiani* Cristianesimo nella Storia 8 (1987) 95-117

9 La convocatoria formal del concilio se había hecho el 25 de diciembre de 1961 con la constitución apostólica *Humanae salutis*

estudios, encuentros en muy diversos niveles. Se iba forjando así una atención cada vez más viva por el concilio como ocasión histórica para explotar de nuevo filones de la experiencia cristiana que habían quedado marginados y, sobre todo, para cobrar nuevos alientos en la empresa de la evangelización y del testimonio. Se trataba de movimientos espontáneos, privados de toda vinculación entre sí, pero dotados de dinamismo, de generosidad y de capacidad de reclamo que han sido a veces infravalorados. Es singular que la confianza en la representatividad del aparato institucional no haya sugerido al que estaba al frente de la preparación del concilio que buscara ocasiones de contacto entre la preparación oficial y los fermentos espontáneos que había suscitado el anuncio del papa. Si así se hubiera hecho, quizás se habrían evitado muchas de las «sorpresas» que desconcertaron a buena parte del mundo «romano», sobre todo en el primer periodo del concilio.

Ya un mes antes de la apertura de los trabajos del concilio un radiomensaje del papa ponía en primer plano cómo el concilio habría de desarrollarse «en el punto justo», es decir, en una de «las horas históricas de la Iglesia, abierta a un nuevo impulso de elevación hacia las más altas cimas». El concilio estaba llamado a ser «la renovación del encuentro con el rostro de Jesús resucitado, rey glorioso e inmortal», «continuación, o mejor dicho reanudación más enérgica de la respuesta del mundo entero, del mundo moderno al testamento del Señor». El papa subrayaba cómo «los preciosos eslabones de la cadena del amor» que unió durante tantos siglos a todos los cristianos «se vuelven a presentar ahora a la atención de cuantos no son insensibles al nuevo aliento que el proyecto del concilio suscita por todas partes, en ansiosa aspiración de fraternal encuentro en los brazos de la común madre antigua». Pero el eco más amplio en la opinión pública se refería a la afirmación de que «ante los países subdesarrollados la Iglesia se presenta tal como es y como quiere ser, como la Iglesia de todos y particularmente de los pobres». Mientras se intensificaba el proceso de descolonización y muchos obispos del tercer mundo se preparaban para intervenir en el concilio en un plan de total paridad, Juan XXIII sentía la necesidad de afirmar el compromiso de la Iglesia por encarnar el mensaje evangélico también entre esos pueblos, con una proximidad especial a los menos favorecidos.

Finalmente, a lo largo de aquel verano, se había procurado enviar a los obispos un primer grupo de siete esquemas, los relativos a las fuentes de la revelación, al depósito de la fe, al orden moral, a la liturgia, a la familia, a las comunicaciones sociales y a la unidad de la Iglesia. Muchas de las relaciones enviadas a Roma mostraban su insatisfacción, subrayando el desnivel entre las perspectivas indicadas por el papa y la orientación de los esquemas; solamente el de la liturgia recibía una total aceptación. Entre tanto se preparaba, inspirándose en el reglamento del Vaticano I, el de la nueva asamblea conciliar; a pesar de que lleva la fecha del 6 de agosto de 1962, se publicó solamente el 5 de septiembre, de forma que los obispos estuvieron en disposición de tener una visión del mismo únicamente en vísperas del comienzo de los trabajos. Dado el número tan elevado de miembros, su diversidad de origen cultural y lingüístico, la inexperiencia asamblearia general, las modalidades del trabajo eran de enorme relieve y —como pronto se habría de constatar— condicionarían a la asamblea en una medida insospechada. Esquemáticamente, el reglamento preveía dos niveles de trabajo: el plenario (congregaciones generales) y el de los grupos de trabajo (once comisiones, más dos órganos técnicos); al final, las decisiones tenían que ser aprobadas en la sesión solemne. Los trabajos estaban presididos por un consejo de presidencia (diez y luego doce cardenales), asistido por la secretaría general; las comisiones estaban dirigidas por un cardenal designado por el papa, el cual nombraba además a un tercio de los veinticuatro miembros, mientras que los otros dos tercios eran elegidos por el concilio. El reglamento preveía además la presencia de «peritos» con funciones técnicas y consultivas.

Desde la primavera de 1960 el cardenal Bea había planteado ya el problema de una eventual invitación al concilio a «observadores» de las Iglesias cristianas no católicas. No existían precedentes en este sentido: en los concilios de Lyon y de Florencia la Iglesia ortodoxa había intervenido como tal; en Trento los protestantes participaron sólo por un breve momento y con ocasión del Vaticano I los ortodoxos y los protestantes habían declinado la poco afortunada invitación de Pío IX. Ahora, por el contrario, el trabajo prudentemente desarrollado por el secretariado para la unidad de los cristianos llevó a insertar en el reglamento un capítulo especial que preveía la asistencia a las sesiones solemnes y a las congregaciones generales (eventualmente también al trabajo de las comisiones) de observadores de los «cristianos separados», que informarían de ello a sus respectivas comunidades.

El *iter* de los textos sometidos al examen del concilio preveía un primer debate general sobre la proponibilidad de cada esquema; si la votación que concluía esta discusión era positiva, comenzaba el examen del texto, capítulo por capítulo. Durante esta fase los padres podían proponer enmiendas («modos»), que valoraba luego la comisión competente para aceptarlos —integrándolos en el texto— o para rechazarlos. El texto revisado de este modo volvía al examen de la congregación general, en donde era votado primero por capítulos y luego en su conjunto. Para las votaciones estaban previstos el voto afirmativo («placet»), el negativo («non placet») o la aprobación condicionada («placet iuxta modum»); para la aprobación de un texto se requería la mayoría cualificada de los dos tercios de los presentes La única lengua admitida era el latín; todos estaban obligados al secreto.

Las sesiones plenarias, que se abrían con la celebración de la misa, se desarrollarían en la basílica vaticana debidamente preparada para ello; las comisiones trabajarían en varios sitios y también a veces fuera de Roma. En Roma, la acomodación de los millares de participantes en el concilio —no sólo los padres, sino también los peritos (oficiales o no), los observadores y los numerosísimos periodistas enviados de todo el mundo— había creado problemas no pequeños, produciendo además una enojosa dispersión, a la que pondría remedio la formación de algunos lugares de encuentro.

La solemne apertura y el comienzo de los trabajos

Finalmente el 11 de octubre de 1962 se celebró la sesión solemne de apertura. En el marco innegablemente sugestivo de la basílica vaticana llena de millares de personas entre padres conciliares[10], peritos e invitados, Juan XXIII pronunció la alocución inaugural[11]. El tono familiar y la llaneza del discurso impidieron a muchos apreciar todo su alcance, siendo así que se sabe hoy con seguridad que el papa había trabajado en él con gran empeño, expresando en él las más profundas convicciones que le habían impulsado a su convocatoria. La primera parte estaba dedicada a la naturaleza, convocatoria y preparación del mismo concilio, a Cristo, a la Iglesia y a la historia. Evocando el carácter central de los concilios en la vida de la Iglesia, el Vaticano II se sitúa —según el papa— «ante las desviaciones, las exigencias y las oportunidades de la edad moderna».

10 Los obispos europeos (1041) eran menos de la mitad de los participantes, los americanos eran casi otros tantos (956), los africanos eran 379 y los asiáticos mas de 300 El grupo nacional más numeroso era siempre el italiano (379), pero constituía menos de un quinto de la asamblea, es decir, un porcentaje mucho más limitado que en los concilios anteriores

11 El texto crítico, establecido sobre las sucesivas redacciones de mano del papa, ha sido editado por G Alberigo-A Melloni, *L'allocuzione «Gaudet mater Ecclesia» di Giovanni XXIII (11 ottobre 1962)* en *Fede Tradizione Profezia Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia 1984, 185-283

El nuevo concilio está llamado a ser la «celebración solemne de la unión de Cristo y de su Iglesia», es decir, a ser la ocasión para «un conocimiento más amplio y objetivo de las posibilidades» de la Iglesia en orden a la sociedad humana y a su futuro, por tanto, en una actitud de acogida y no de condenación. Juan XXIII desea que, «iluminada por la luz del concilio, la Iglesia crezca en riquezas espirituales y mire intrépida al futuro, mediante los oportunos *aggiornamenti*»; para ello es preciso discernir los signos de los tiempos, superando las «insinuaciones de almas que, a pesar de su ardiente celo, no están dotadas de suficiente sentido de discreción y de mesura, no viendo en los tiempos modernos más que la prevaricación y la ruina, y van diciendo que nuestra edad ha ido empeorando respecto a las edades pasadas»; el papa declaraba que «se sentía obligado a disentir de esos profetas de desventura, que anuncian acontecimientos siempre infaustos, como si nos acechase el fin del mundo». Esta parte de la alocución culmina con la convicción de que la humanidad entera se está encaminando hacia un nuevo ciclo histórico que lleva en su propio seno un significado de salvación «inesperado» e «imprevisto», es decir, totalmente trascendente.

La segunda parte está dedicada a algunos puntos esenciales: las relaciones entre el reino de Dios y la sociedad humana, la reformulación del *depositum fidei,* el estilo de misericordia en lugar de la severidad, la búsqueda de la unidad entre los cristianos. Ni siquiera aquí el papa intenta dictar el orden del día de los trabajos conciliares, sino que pone más bien el acento en el espíritu del concilio para dar una aportación a este paso de la Iglesia a una nueva época histórica. Sobre la base de la tradición, «el espíritu cristiano, católico y apostólico del mundo entero espera un paso adelante hacia una penetración doctrinal y una formación de las conciencias en correspondencia más perfecta con la fidelidad a la auténtica doctrina, estudiada y expuesta también ella a través de las formas de la investigación y de la formulación literaria del pensamiento moderno», dado que «una cosa es la sustancia de la antigua doctrina del *depositum fidei* y otra la formulación de su revestimiento». Es éste el *punctum saliens* del concilio y guarda relación con lo que Juan XXIII desea de un «magisterio de carácter eminentemente pastoral», que vaya «al encuentro de las necesidades de hoy mostrando la validez de la doctrina más bien que con la condenación». Finalmente, el Vaticano II se coloca en la perspectiva de la unidad de todos los cristianos e incluso de la de todo el género humano.

Tan sólo lentamente llegaría a captarse en toda su densidad y en sus efectos liberadores el alcance de esta alocución. Inmediatamente los padres conciliares se centraron en la elección de las comisiones, que habría de ofrecer una primera ocasión para valorar la consistencia de los grupos en los que se articulaba la asamblea. Por iniciativa de algunos cardenales europeos (Liénart, Frings) el 13 de octubre se pidió el retraso de las elecciones, para que hubiera tiempo de establecer los oportunos contactos, evitando así la confirmación de las comisiones preparatorias. La iniciativa suscitó cierta emoción, ya que constituía el primer atisbo de una conciencia conciliar, que no se entregaba pasivamente a las decisiones tomadas por los órganos preparatorios. Así, el 16 de octubre, se eligieron las comisiones sobre la base de listas dispuestas anteriormente por las conferencias episcopales, con el efecto de una clara prevalencia de obispos centroeuropeos y de los otros continentes respecto a los obispos «latinos»; cuando se dieron a conocer los resultados, se supo también que el papa había dispuesto una derogación del reglamento, por lo que eran elegidos para cada comisión los padres que habían obtenido el número más alto de votos y no sólo los que habían alcanzado la mayoría absoluta; era un acto inequívoco de respeto a la voluntad de la asamblea[12]. Por razones análogas, Juan XXIII dispuso que el

12. A su vez el papa designó a los componentes de las comisiones reservados a él en número de nueve; con esos nombramientos aumentó sensiblemente el número de italianos. Para la presidencia de las comisiones la curia obtuvo que, como había ocurrido en las comisiones preparatorias, ésta se le concediera a los prefectos de las correspondientes congregaciones romanas.

primer tema sobre el que habría de trabajar el concilio —superando la clásica distinción entre temas doctrinales y disciplinares— fuera la liturgia; era el aspecto más maduro de la renovación de la vida eclesial y el único en que el esquema preparatorio había obtenido el consenso entre los obispos, ya sensibilizados por el movimiento litúrgico, cuyos exponentes tendrían una actuación decisiva también en el trabajo conciliar.

Del 22 de octubre al 13 de noviembre la asamblea discutió la reforma litúrgica; las votaciones sobre el conjunto del esquema y sobre cada uno de los capítulos registraron siempre una gran mayoría en su favor, a pesar de la tenaz resistencia de una minoría reacia a toda innovación. Quizás esta acogida favorable no se refería solamente al texto propuesto, sino que intentaba además expresar la convicción de que había pasado ya el tiempo de los temores y el de la Iglesia como ciudadela bien amurallada. La adopción de las lenguas vulgares, al menos para algunas partes de la liturgia, era la innovación más llamativa, si no la más importante: era una forma de restablecer un contacto con la gente común, proponiendo el mensaje evangélico de forma comprensible. Durante la discusión surgieron datos teológicos relevantes, olvidados en el trascurso de los años. La Iglesia local volvía a encontrar su centralidad como auténtica comunidad cristiana, en la que la profesión de la fe supera el ámbito individual para convertirse en un acto comunitario en torno al altar del obispo, cuya figura adquiere de nuevo la dimensión de auténtico sucesor de los apóstoles. Igualmente era significativa la importancia que se reconocía a la liturgia de la palabra, junto a la liturgia eucarística, que era más bien la que —desde Trento— había monopolizado la atención de los teólogos, dado sobre todo el hecho de que era la única parte de la misa a la que estaban obligados a asistir los fieles para cumplir con el precepto. A pesar del intenso trabajo y del amplio consenso alcanzado, el gran número de enmiendas presentadas y el deseo del papa de no forzar los tiempos de maduración del concilio aconsejaron dejar la conclusión del tema para la fase conciliar posterior, cuyo anuncio se dio el 19 de noviembre, desmoronando así otro lugar común de la víspera según el cual el concilio habría de aprobar todo el material preparatorio en un tiempo muy breve.

Entre tanto, desde finales de octubre había empezado a trabajar con regularidad, reuniéndose en el colegio belga por iniciativa del padre Gauthier y bajo la presidencia del cardenal Gerlier, un grupo informal de padres y peritos particularmente sensibles a los problemas de la pobreza. Este grupo, a pesar de la diversidad de origen y de experiencia, reconocía que se había abierto una ruptura entre la Iglesia y los pobres —tanto en los países industrializados como en el tercer mundo— y que esa ruptura tenía su origen en el acomodo de la Iglesia a la civilización del capitalismo. Este grupo permaneció siempre al margen del concilio e incluso la iniciativa de Pablo VI de octubre de 1963 de pedir al cardenal Lercaro —miembro activo de dicho grupo— que le hiciera propuestas concretas (presentadas un año más tarde) no obtuvo resultado.

El 14 de noviembre comenzó el debate general sobre otro esquema, entre los que habían sido enviados al comienzo del verano a los obispos, dedicado a las «fuentes de la revelación» y redactado por la comisión teológica preparatoria. En esta ocasión llegaron a chocar mentalidades, formaciones culturales y orientaciones teológicas bastante diferentes. El uso del plural «fuentes» en el título indicaba ya la acogida de una tesis teológica concreta de matriz antiprotestante, pero que parecía superada por las elaboraciones posteriores y por la recuperación en acto de la importancia de la Biblia, no sólo en la teología católica, sino también en la experiencia eclesial y espiritual. La opinión que prevalecía era la de que sólo la palabra de Dios es la fuente primaria de la revelación; por otro lado, había delicados problemas pastorales y ecuménicos subyacentes a esta problemática, como se echó de ver muy pronto cuando el esquema recibió críticas profundas y radicales, que se negaban a poner en el mismo plano a la palabra de Dios y a la tradición.

El 20 de noviembre la votación para aceptar el esquema base en orden al trabajo conciliar registró 1368 votos en contra y 822 favorables. Según el reglamento, parecía que se necesitaba la mayoría de los dos tercios no sólo para aprobar un texto, sino también para rechazarlo; en ese caso el esquema sobre las dos fuentes debería seguir estando en la base de la elaboración, ¡a pesar del rechazo de más del 60% de los padres! Movido también por algunos autorizados líderes de la mayoría, Juan XXIII decidió salvaguardar la libertad del concilio y, respetando la voluntad inequívoca de la asamblea, estableció que el *quorum* necesario para la aprobación de un texto no podía exigirse para su remodelación. Así pues, se dispuso que el tema fuera confiado, para una completa reelaboración, a una comisión mixta (y no sólo a la doctrinal), formada por miembros de la misma comisión teológica, pero también del secretariado para la unidad. Se inauguraba así un método destinado a encontrar fortuna, al asignar funciones de gran responsabilidad en muchos aspectos cruciales del trabajo conciliar al secretariado y a su responsable, el cardenal jesuita A. Bea[13]; caía de este modo otro de los apoyos de la hegemonía curial sobre los trabajos conciliares.

El 23 de noviembre el concilio entró en la última fase del primer periodo: el trabajo que quedaba por hacer era aún inmenso y la clausura estaba prevista para el 8 de diciembre. En el orden del día se pusieron otros dos esquemas (los medios de comunicación social y la unidad de la Iglesia), siempre entre los que ya habían sido enviados a los obispos; el mismo 23 de noviembre se distribuyó finalmente el esquema más esperado, el de la Iglesia, que según muchos debería reequilibrar la definición del Vaticano I. En el debate, el texto sobre las comunicaciones sociales fue criticado por su verbosidad, impropia de un decreto conciliar; este esquema parecía además estar demasiado dominado por los derechos de la Iglesia y por instancias moralizantes. Probablemente este tema no interesaba a fondo a la asamblea, que deseaba comprometerse en problemas más relevantes; por eso, el 27 de noviembre se aceptó una propuesta conciliar de la presidencia: se aprobaba la sustancia del esquema con tal que el texto fuera reducido por la comisión a unas pocas proposiciones esenciales.

El hecho de que se sometiera al concilio un esquema relativo a la unidad de los cristianos era una novedad importante respecto a la desconfianza constante entre los católicos por el ecumenismo. Sin embargo, el texto preparatorio había sido elaborado por la comisión para las Iglesias orientales y por tanto tomaba en consideración solamente las relaciones con la tradición ortodoxa dentro de la perspectiva «uniata», característica del segundo milenio. Paradójicamente, la problemática ecuménica había sido elaborada también tanto por el secretariado para la unidad como por la comisión teológica. Esto denunciaba una carencia clamorosa de coordinación en los trabajos preparatorios. Fue entonces inevitable que este esquema fuera devuelto, ya el 1 de diciembre, para el examen de una comisión mixta, entre las comisiones doctrinal y para las Iglesias orientales por un lado y el secretariado para la unidad por otro.

En este momento, el cardenal Ottaviani, responsable de la congregación del santo Oficio y presidente de la comisión doctrinal conciliar, propuso la discusión de un brevísimo esquema sobre la Virgen María. A muchos padres les pareció extraño que se tratase este tema independientemente de la temática sobre la Iglesia. Este parecía ser el contexto natural en el que tenía que encontrar María su colocación teológica, es decir, dentro del misterio del pueblo de Dios. Además, la discusión en el terreno eclesiológico de la Virgen habría evitado dificultades e incomprensiones con las otras tradiciones cristianas, a las que chocaban con frecuencia los excesos de la piedad mariana católica. El consejo de la

13. El 24 de noviembre 14 cardenales, entre ellos Siri, Bacci, Traglia, Ruffini y Marella, dirigieron al papa una carta para hacer presentes los temores que suscitaban ciertas tendencias aparecidas en el concilio con ocasión del debate sobre las fuentes de la revelación.

presidencia se mostró bastante sensible a estas razones y más aún a la espera impaciente con que los padres solicitaban el esquema sobre la Iglesia; el éxito del concilio parecía estar estrechamente condicionado por el modo con que la Iglesia se definiera a sí misma, tanto más si se piensa que la reforma litúrgica había anticipado ya algunos grandes temas eclesiológicos, que corregían los planteamientos excesivamente institucionales y juridicistas de los últimos siglos.

El debate sobre la Iglesia y la conclusión del primer periodo

Así pues, las seis últimas congregaciones generales del concilio, a partir del 1 de diciembre, se dedicaron al examen del esquema *De ecclesia,* cuyo texto, articulado en 11 capítulos, ocupaba 80 páginas impresas. El debate constituyó uno de los momentos más elevados, poniendo de manifiesto cómo la conciencia conciliar había dado pasos de gigante durante los dos meses de trabajo; la asamblea estaba ahora en disposición de expresar orientaciones conscientes y de reconocerse en unos cuantos líderes autorizados. Aunque el esquema fue considerado como uno de los mejores de los aprobados por la comisión teológica preparatoria y a pesar de que fue ilustrado por el mismo cardenal Ottaviani, se suscitaron graves objeciones no sólo respecto a su redacción, sino respecto a la misma línea eclesiológica que lo inspiraba. Parecía estar en poca sintonía con la elaboración teológica más reciente y demasiado ligado todavía a los aspectos institucionales de la Iglesia antes que atento a los mistéricos; poco sensible a las cuestiones ecuménicas, sobre todo al afrontar el problema crucial de los miembros de la Iglesia; también el tema del episcopado se presentaba en una perspectiva subalterna a las prerrogativas del oficio papal.

El debate fue una preciosa ocasión para que el concilio se preguntase por las cuestiones de fondo y se diera cuenta, quizás por primera vez, de que su trabajo no era estrictamente interno a la Iglesia católica, sino que tenía contenidos mucho más amplios que comprometían a abrirse hacia unos horizontes adecuadamente amplios. La nueva condición de la Iglesia como ciudad abierta, humanamente indefensa, disponible a las necesidades de los hombres, que había trazado el discurso de apertura, iba asumiendo contornos cada vez más precisos y comprometidos. Una serie muy intensa de intervenciones puso de relieve, desde puntos de vista diversos pero complementarios, cómo la conciencia cristiana contemporánea se caracterizaba de una manera sustancialmente distinta respecto al esquema preparatorio. El cardenal Suenens, muy cercano a Juan XXIII, presentó las instancias que inspiraban un proyecto alternativo, formulado en los ambientes de la universidad de Lovaina. El misterio de la relación vital de Cristo con su Iglesia, mediante la cual comunica a los hombres la salvación, le pareció al cardenal Montini el punto central en el que había de hacerse el replanteamiento eclesiológico del concilio. El arzobispo de Bolonia, Lercaro, subrayó la exigencia de la pobreza de la Iglesia no como condición moral, sino como signo de la encarnación en un mundo que rechaza la pobreza, a pesar de que ésta caracteriza a dos terceras partes de la humanidad. Se veía con claridad que la gran mayoría de los padres no se reconocía en el triunfalismo (De Smedt) del esquema preparatorio, a pesar de que había sido redactado por los más autorizados exponentes de la congregación del santo Oficio; se exigía atención a la naturaleza de la Iglesia como pueblo de Dios (Döpfner) y a su misión para la humanidad (Suenens).

El concilio concluía la primera fase de sus trabajos en una situación de fluidez; ninguno de los esquemas examinados había concluido su *iter*. Más aún, excepto en el proyecto sobre la reforma litúrgica, todo lo demás del trabajo preparatorio se había quedado sin obtener el consenso de la mayoría. El hecho de que no se hubiera votado definitivamente ninguna decisión podría haber dado la impresión de que esta gran asamblea no estaba en

condiciones para expresar indicaciones presicas, pero lo que resultaba bien claro era que aquellos dos primeros meses habían sido el periodo de «rodaje» de un episcopado no acostumbrado a ejercer una responsabilidad efectiva frente a la Iglesia universal y desorientado quizás por la libertad que el papa había reconocido al concilio Cada uno ofrecía en beneficio de todos la aportación de su propia experiencia, de su propia cultura, de su propia responsabilidad, haciendo madurar las condiciones para un ejercicio efectivamente colegial del carisma episcopal No se esperaba ciertamente que la salida del clima plurisecular de la contrarreforma pudiera hacerse con tanta rapidez

La proximidad de una pausa de nueve meses en los trabajos de la asamblea suscitó vivas preocupaciones Se temía que después de la dispersión del episcopado pudiera prevalecer de nuevo en Roma el clima y las orientaciones que habían tenido la hegemonía en los cuatro años de la preparación Por otra parte, el reglamento no preveía nada a este propósito, el 5 y el 6 de diciembre, precisamente en vísperas de la suspensión, hubo dos hechos clarificadores que serenaron los ánimos de los padres conciliares Se distribuyó a los padres un fascículo en el que se sintetizaban las muchas decenas de esquemas preparatorios en veinte temas, con el intento de aceptar, al menos formalmente, las instancias de concentración que se avanzaban desde las diversas partes Más relevante todavía fue la decisión de Juan XXIII de disponer un *Ordo agendorum,* es decir, una normativa reglamentaria para la inminente intersesión, y de crear para ese tiempo una comisión de coordinación que en su mismo nombre acogiera las exigencias de un órgano dedicado al desarrollo ordenado del trabajo conciliar, sobre todo en el periodo de suspensión de la asamblea El significado principal del *Ordo agendorum,* Así como el de la carta dirigida el 8 de febrero de 1963, pero con la fecha de epifanía, por el papa a todos los obispos, fue el de hacer explícita y definitiva la sintonía entre el mismo papa y la gran mayoría del concilio De allí se siguió un auténtico giro en el clima de la asamblea, como se vio con claridad en los primeros meses de 1963

En aquellos momentos quizás nadie advertía el carácter tan complejo de las convergencias que a pesar de todo se habían manifestado, en efecto, mientras que a nivel emotivo la mayoría conciliar se mostraba unida a la hora de tomar distancias respecto al trabajo preparatorio y en compartir las perspectivas abiertas del papa, a nivel teológico se seguían manteniendo notables diferencias, que saldrían a la luz más adelante y que a menudo reducirían la incisividad de la obra conciliar

La intersesión 1962-1963

Si el primer periodo no había llevado a decisiones conclusivas, había acumulado sin embargo un material imponente, que las respectivas comisiones tenían que seleccionar y valorar entonces Este trabajo recibió de la comisión de coordinación —en la que Juan XXIII nombró a seis cardenales (Confalonieri, Dopfner, Liénart, Spellman, Suenens y Urbani), bajo la presidencia del secretario de Estado Cicognani— las orientaciones fundamentales, elaboradas a partir de la sesión del 21 al 27 de enero, cuando los esquemas quedaron reducidos a diecisiete[14] De esta forma el Vaticano II se liberaba de la hipoteca creada por los trabajos preparatorios, aunque muchos elementos y varias formulaciones producidas por aquellos trabajos se recogieron de nuevo en los textos sometidos posteriormente al concilio El papa, al cerrar el trabajo conciliar, se había preocupado de afirmar que la sesión solemne del 8 de diciembre no marcaba «ni mucho menos la

14 Antes de la reapertura del concilio se desarrollaron otras cuatro sesiones Pablo VI añadio otros tres miembros Agagianian Lercaro y Roberti Desgraciadamente la documentación de este organo de decision no se ha publicado todavia

detención del trabajo; es muy importante lo que todavía nos aguarda a todos, algo que no ocurrió durante las pausas en otros concilios», añadiendo que el «concilio sigue estando bien abierto en los próximos nueve meses de suspensión de las sesiones ecuménicas propiamente dichas». Esta actitud es la que recordaba la carta a todos los obispos antes mencionada. Juan XXIII subrayaba que «el concilio recibe sus directivas del papa, que lo ha convocado, pero al mismo tiempo toca a todos los obispos tutelar su libre desarrollo...; corresponde a los padres conciliares proponer, discutir, preparar en la forma debida las sagradas deliberaciones»; pocas veces se ha subrayado con tanta claridad y mucho menos por un papa el antiguo adagio *concilium episcoporum est.*

Estas indicaciones eran especialmente significativas, dado que ya se sabía que el papa Juan, afectado de una enfermedad incurable, difícilmente podría asistir a la reanudación del concilio. Convenía disipar la impresión de que la suspensión de los trabajos, junto con la enfermedad del papa, podían congelar el concilio e incluso ser un preludio de su suspensión *sine die.* De hecho, bajo el impulso de la comisión de coordinación, las comisiones conciliares continuaron ágilmente su trabajo, articulándose a menudo en subcomisiones a las que se confiaba la profundización en los diversos temas. Los esquemas, una vez reelaborados por las comisiones según las indicaciones que se habían hecho en el primer periodo, debían recibir el visto bueno del órgano de coordinación, antes de someterse al beneplácito del papa para su distribución a los padres.

Estaba ya muy claro que el tema característico del Vaticano II era la Iglesia. La insatisfacción por el esquema presentado por la comisión teológica preparatoria hizo que empezaran a circular entre los padres numerosos proyectos alternativos. Sobre la concepción de la Iglesia surgía la confrontación más viva entre las escuelas teológicas; junto al proyecto preparatorio de inspiración «romana» circulaban un proyecto belga expuesto por los teólogos de la antigua universidad católica de Lovaina, uno francés, uno alemán (caracterizado por una intensa inspiración bíblica y sostenido por el mismo episcopado), uno chileno (que reveló al concilio el frescor y el compromiso de una Iglesia latinoamericana)[15]. En la última década de febrero de 1963 la comisión teológica constituyó un grupo de trabajo para el *De ecclesia* con la recomendación de proceder no tanto a la redacción de un nuevo esquema como a la reelaboración del preparatorio. Era un vano intento de salvar el núcleo de todo el trabajo preconciliar; el grupo, por el contrario, en coherencia con la orientación que había surgido en el debate del diciembre anterior, decidió tomar como punto de partida el esquema preparado por el teólogo belga G. Philips *(Lumen gentium),* procediendo por tanto a la elaboración de un texto nuevo. Este trabajo ocupó a la subcomisión, a través de varias fases, hasta junio de 1964.

En vez de los 12 capítulos del esquema preparatorio, el nuevo contaba solamente con 4, que trataban respectivamente del misterio de la Iglesia, de su constitución jerárquica, de los laicos y el pueblo de Dios, y finalmente de los estados religiosos de perfección. La estructura del documento resultaba entonces profundamente renovada, aun cuando monseñor Philips había reutilizado no pocos pasajes del texto preparatorio, con el efecto de reducir la oposición de los teólogos «romanos» al nuevo texto, aunque fuera a costa de una menor coherencia teológica de la exposición. Dedicando el capítulo I a la Iglesia como misterio de salvación, se colocaba en segundo plano su dimensión social y jurídica, abandonando definitivamente la filosofía social de la *societas perfecta.* El segundo capítulo afrontaba el tema crucial de las relaciones papado-episcopado, intentando superar el aislamiento del oficio papal, que se había afirmado sobre todo tras las contestaciones de la reforma y las definiciones del Vaticano I, exasperando la dimensión personal del papado. No se trataba de resolver un problema jurídico, estableciendo con exactitud los

15. Todos estos textos, que en su origen se pusieron en circulación a policopia, han sido editados por G. Alberigo-F. Magistretti, *Constitutionis dogmaticae «Lumen gentium» synopsis historica,* Bologna 1975.

poderes y los ámbitos de los obispos y del papa, sino de recuperar ante todo el significado de la sacramentalidad esencial del episcopado y el sentido histórico de la sucesión del colegio apostólico. Considerada fuera de las deformaciones que habían pretendido cualificar a la Iglesia católica como una monarquía, la relación papa-obispos podía recuperar toda su densidad de comunión y de sostén recíproco. El capítulo III fue el que sufrió retoques más profundos, ya que sólo a lo largo de la discusión se aclaró el concepto fundamental de pueblo de Dios, que valoraba la igualdad fundamental de todos los cristianos en virtud del bautismo. El capítulo IV se dedicó en realidad a la vocación general a la santidad de todos los cristianos, y no sólo a la vida «religiosa».

Paralelamente, también las otras comisiones avanzaban con bastante agilidad en la revisión de los esquemas. El esquema litúrgico estaba ya dispuesto en la segunda mitad de mayo, superando el obstruccionismo de los miembros curiales, que había paralizado durante largo tiempo los trabajos de la comisión. A comienzos de marzo se concluyó también la reformulación del esquema sobre la revelación; quedaba sin resolver, pero también sin prejuzgar, el problema de la relación entre la Escritura y la tradición, abandonándose la fórmula de las «dos fuentes». Se reafirmaba la unicidad de la revelación y de su origen, dejando para elaboraciones sucesivas exegéticas y teológicas la profundización y la clarificación de las relaciones entre la Biblia y la tradición. El esquema se dedicaba sobre todo a la centralidad de la palabra de Dios en toda la vida de la Iglesia. Por su parte, el secretariado para la unidad elaboró un texto sobre el ecumenismo. Otros varios esquemas fueron reestructurados por las respectivas comisiones (obispos, misiones, etc.). Se creó una comisión mixta para el esquema XVII, sobre las relaciones Iglesia-mundo; esta comisión trabajó bajo la supervisión del cardenal Suenens, intentando refundir varios esquemas preparatorios.

De Juan XXIII a Pablo VI: el concilio continúa. Las modificaciones del reglamento

En los primeros meses de 1963 las condiciones de salud del papa Roncalli se fueron agravando progresivamente, aunque sin impedirle seguir de cerca los trabajos de la intersesión y llegar a la publicación de la encíclica *Pacem in terris,* que superaba la secular teología de la guerra justa, dirigiéndose por primera vez no sólo a los miembros de la Iglesia, sino a todos los hombres de buena voluntad. Su muerte —el 3 de junio de 1963, día de pentecostés— constituyó un acontecimiento espiritual inesperado, que afectó a gran parte de la humanidad. Había abierto un tiempo nuevo en la Iglesia, había propuesto de nuevo los temas esenciales de la caridad y de la unidad, estrechamente vinculados con los de la renovación de la actitud espiritual, de las estructuras eclesiales, pero también de la reformulación de la doctrina. Junto al dolor por la desaparición de un hombre que había realizado profundamente su papel de padre y de maestro, nacía una pregunta inquieta por la suerte del concilio. ¿Qué haría el sucesor de Juan XXIII? No se podía esconder que el concilio tenía numerosos y autorizados opositores, sobre todo en los ambientes romanos, y nadie podría obligar al nuevo papa a continuar el concilio, si él no lo hubiese querido.

El breve cónclave del 19 al 21 de junio eligió al arzobispo de Milán, cardenal Juan Bautista Montini, que tomó el nombre de Pablo VI. El cardenal Montini había sido miembro de la comisión central preparatoria del concilio, había intervenido en los trabajos del primer periodo y sobre todo, conmemorando en Milán al papa recién desaparecido, se había comprometido expresamente a continuar su herencia, al afirmar: «¿Podremos abandonar realmente un camino tan magistralmente trazado, incluso para el porvenir, por Juan XXIII? Hay razones para creer que no». La confirmación de esta orientación de

Pablo VI se tuvo con ocasión de su primer mensaje, cuando dijo que «la parte más importante del pontificado se dedicará a la prosecución del concilio ecuménico Vaticano II, hacia el que se dirigen los ojos de todos los hombres de buena voluntad». El 27 de junio posterior el secretario de estado anunció de hecho que el papa había dispuesto no sólo la continuación del concilio, sino que había fijado para el 29 de septiembre la reanudación de los trabajos, que de este modo se retrasaba sólo dos semanas, las mismas que había estado vacante la sede de Pedro.

La experiencia del primer periodo conciliar sugirió al papa Montini afrontar sin recelos el problema de la revisión del reglamento, a fin de garantizar una mayor funcionalidad al trabajo de la asamblea. El aspecto más insatisfactorio había sido el de la dirección de los trabajos, que la pletórica presidencia no había ejercido con la necesaria autoridad y oportunidad. Algunos deseaban que el papa nombrase un legado; por su parte, Pablo VI se orientó al final hacia un colegio restringido de «moderadores», que deberían constituir el punto de vinculación entre el papa mismo y la asamblea, cuyos trabajos iría dirigiendo por turno cada uno de los moderadores. En vísperas de la reanudación de las sesiones fueron designados para esta responsabilidad los cardenales Agagianian, Döpfner, Lercaro y Suenens; el primero —de origen armenio— era exponente de la curia romana y de la minoría conciliar, los otros tres eran obispos de importantes sedes europeas y autorizados representantes de la mayoría. Pablo VI dispuso además que se creara una categoría de «auditores» del concilio, a fin de poder invitar a algunos laicos para que asistieran al mismo. Finalmente, aun antes de la reanudación de los trabajos, el papa creyó oportuno dirigir a la curia romana unas palabras que la tranquilizasen a propósito de la propia competencia exclusiva para la reforma de la misma curia[16]. Recogiendo la orientación de los papas del siglo XVI con ocasión del concilio de Trento, Pablo VI se reservaba la reforma de la curia, a fin de atenuar sus resistencias frente al concilio, aun a costa de suscitar el malhumor en la asamblea.

El segundo periodo: la colegialidad episcopal y la crisis de octubre

Al inaugurar el segundo periodo de trabajo, el 29 de septiembre de 1963, Pablo VI evocó cuatro fines del concilio: la exposición de la teología de la Iglesia, su renovación interior, la promoción de la unidad de los cristianos y finalmente el diálogo con el mundo contemporáneo. El punto de apoyo de los trabajos de 1963 debería estar constituido por el documento sobre la Iglesia. Todo el mes de octubre se dedicó al examen de la nueva redacción del esquema *De ecclesia,* presentado al concilio el 30 de septiembre por el cardenal Ottaviani. El 1 de octubre una votación (2231 votos a favor, 43 en contra) sancionó la aceptación del texto como base para el debate, que prosiguió a propósito de cada uno de los cuatro capítulos. Los puntos cruciales fueron los del fundamento bautismal de la cualidad de miembros de la Iglesia —que tenía inmediatas consecuencias ecuménicas—, el de la importancia del sacerdocio universal de los fieles dentro de la visión de la Iglesia como pueblo de Dios, el de la dificultad de caracterizar de forma satisfactoria la vocación general de los cristianos a la santidad; pero sobre todos ellos obtuvo una especial atención la cuestión de la colegialidad episcopal, que llegó a suscitar ásperas contraposiciones.

Entre el 4 y el 16 de octubre tomaron la palabra casi 130 padres; por un lado se subrayaba la estrecha conexión entre el colegio apostólico y el de sus sucesores, los

16. Pablo VI habría atendido a la reforma de la curia romana con la *Regimini ecclesiae* del 15 de agosto de 1967. Antes de la apertura del segundo periodo conciliar el papa decidió la creación de un secretariado para los no cristianos, en cierto modo análogo al de la unidad de los cristianos.

obispos, poniendo el acento en el alcance sacramental de la consagración episcopal, con ocasión de la cual el nuevo obispo no recibía solamente la participación en la *potestas ordinis*, esto es, en la capacidad de administrar los sacramentos, sino también la autoridad de enseñar y la de gobernar *(potestas iurisdictionis)*, quedando inserto por tanto en el colegio episcopal. Por el otro lado se manifestaba la preocupación de que el colegio episcopal debilitase la autoridad papal y se señalaban reservas sobre el hecho de que la consagración episcopal atribuyese también la autoridad de gobierno, que la encíclica *Mystici corporis* de Pío XII hacía remontarse al nombramiento por parte del papa. Ambas posiciones invocaban la tradición en apoyo de sus tesis, sin ahorrar a veces acusaciones mutuas de heterodoxia.

Aunque sea en menor medida, también otro punto del capítulo III del esquema sobre la Iglesia suscitó vivas contraposiciones. Se trataba de la restauración del diaconado como grado autónomo del sacramento del orden y no sólo como paso hacia el presbiterado. Se trataba de una instancia que proponían sobre todo los episcopados de las Iglesia en donde se mostraba especialmente grave la insuficiencia del clero (por ejemplo, en América latina); más aún, según muchos, habría sido necesario pensar en un diaconado concedido también a hombres casados. Los que se oponían a ello invocaban la intangibilidad de la norma del celibato eclesiástico, sin darse cuenta adecuadamente de la crisis cada vez más seria del sacerdote postridentino.

La importancia de los temas tratados puso de manifiesto algunas carencias en el modo de proceder de los trabajos. De varias partes se destacaba la imposibilidad de un auténtico debate, dado que los padres tenían que inscribirse con una cierta anticipación, presentando además un resumen por escrito de su propia intervención; por otra parte, al comienzo de cada sesión la sucesión de las intervenciones no seguía el orden de inscripción, sino el de las precedencias eclesiásticas, según la antigua costumbre. Pero el número extraordinariamente elevado de miembros de la asamblea hacía pesado este procedimiento, rompiendo irremediablemente el ritmo del debate. De aquí se derivaba —junto con el uso del latín— una elevada dificultad de muchos padres para captar adecuadamente la marcha de los trabajos.

La animada discusión sobre las estructuras de la Iglesia suscitaba incertidumbres sobre el alcance de las orientaciones de la asamblea conciliar, dado el problema tan arduo que significaba valorar el consenso que recibía cada una de las intervenciones, de manera que la comisión teológica pudiera discernir el peso distinto de cada una de las posiciones. Cuando cinco padres hablaban en favor de la sacramentalidad de la consagración episcopal y cinco en contra de ella, era imposible calcular con certeza si los cinco favorables o los cinco contrarios tenían el consentimiento de cien o más padres o más bien de ninguno. Por este motivo las comisiones gozaban de un poder discrecional totalmente anómalo, en cuanto que podían tomar en consideración del mismo modo todas las enmiendas presentadas, con el riesgo de modificar el esquema no según la voluntad de la mayoría, sino de un pequeño grupo o incluso de un solo padre.

Para superar esta dificultad, en la sesión del 15 de octubre el moderador de turno, cardenal Suenens, anunció en nombre de sus demás colegas que se someterían a los padres algunas preguntas sobre los puntos doctrinales más controvertidos; el voto en favor o en contra ofrecería indicaciones orientativas a la comisión, aunque el voto verdadero y propio del texto tendría lugar solamente tras el examen de las enmiendas por parte de la misma comisión. La propuesta suscitó la resistencia intransigente de la minoría, que se opuso a ello inaugurando un método de intensas presiones sobre el papa. Sólo el 23 de octubre se llegó en el consejo de la presidencia a una decisión favorable a la votación orientativa y el 29 se distribuyó a los padres una ficha con las preguntas que habían obtenido el consenso de Pablo VI; el 30 se procedió a la votación. ¿Qué es lo que había pasado en las dos semanas de la segunda mitad de octubre? Se habían planteado un

conjunto de problemas delicados. Por un lado se enfrentaban dos teologías de la Iglesia y del episcopado, por otro cundía el descontento por el nombramiento de los moderadores y por la confianza que les otorgaba Pablo VI[17]; desde otro punto de vista, se intentaba además agudizar la tensión dentro del concilio con la esperanza de que el nuevo papa se viera inducido a adoptar una actitud diversa de las simpatías que Juan XXIII había manifestado siempre respecto a la mayoría conciliar.

Las preguntas sobre las que se invitaba a los padres a dar un voto orientativo eran cinco (y no cuatro, como había anunciado Suenens): 1. si la consagración episcopal es el grado supremo del orden sagrado; 2. si cada obispo consagrado en comunión con el papa y con los obispos se convierte por eso mismo en miembro del colegio episcopal; 3. si el colegio de los obispos sucede al colegio de los apóstoles en la tarea de evangelizar, santificar y apacentar y si posee —junto con su cabeza, el papa, y nunca sin él— la potestad plena y suprema en la Iglesia; 4. si esta potestad es de derecho divino; 5. si es oportuno restablecer el diaconado como grado distinto y estable del ministerio sagrado. El voto dio resultados superiores a las mismas esperanzas de los que lo habían propuesto; en efecto, estas preguntas obtuvieron una respuesta afirmativa con una mayoría que oscilaba entre los 2123 votos para la primera y los 1588 votos para la última, mientras que los votos contrarios no superaron los 525 sobre la restauración del diaconado permanente y eran incluso solamente 34 en la pregunta relativa a la sacramentalidad del episcopado, es decir, la propiamente dogmática. De esta manera quedaba planteada definitivamente la doctrina sobre el episcopado y las formulaciones de las preguntas pudieron entrar en el texto del *De ecclesia*. Por su parte, la mayoría conciliar asumió responsablemente el liderazgo de los trabajos con el consentimiento pleno, convencido y explícito del papa, mientras que la minoría intentó superar su propia debilidad apoyándose en una relación de fuerza, más favorable a ella, dentro de la comisión teológica.

Así pues, una vez superada la delicada crisis que había cuantificado las relaciones de fuerza efectivas, el mes de octubre se cerraba con una afirmación excepcional de la voluntad del concilio en el sentido de una profunda renovación de la conciencia eclesial. Materialmente, el esquema sobre la Iglesia fue remitido a la comisión con dos importantes modificaciones en el orden interno de los temas. El capítulo III, que trataba del pueblo de Dios, pasaría a ser el capítulo II, de forma que el paso del misterio de la Iglesia (capítulo I) al capítulo sobre los miembros de la misma Iglesia resultaba más sencillo y natural, desde el momento en que se hablaba de ellos como de un pueblo, cuya unidad e igualdad sustancial se basaba en el bautismo. A su vez, en el capítulo III se trataría de la jerarquía eclesiástica, de sus funciones y sus ministerios; de esta manera, la misma sucesión de los temas reflejaría su diversa importancia teológica. Además, el 29 de octubre, la asamblea había decidido con una mayoría limitada que el esquema sobre la Virgen María se incluyera en el *De ecclesia* como capítulo último, colocando así en una perspectiva teológica convincente a la Virgen, figura de la Iglesia; de este modo se acogía la propuesta formulada en marzo precedente por el cardenal Suenens.

El segundo periodo: responsabilidad de los obispos y ecumenismo

Una vez superada la crisis sobre el *De ecclesia*, el concilio comenzó la discusión del esquema relativo al oficio y a los poderes de los obispos. Los padres habían recibido su texto en el mes de abril anterior; era el resultado de la fusión de un grupo de esquemas

17 La institución de los moderadores había suscitado cierto malhumor y más aún la selección de los prelados nombrados para esta función tan delicada tres de ellos estaban entre los máximos exponentes de la mayoría conciliar Un polo de resistencia a su autoridad es el que constituía la secretaría general y en especial monseñor Felici, que temía una reducción de su propio espacio de intervención, sobre todo si el colegio de moderadores institucionalizaba su propia secretaría, confiada en las primeras semanas a G Dossetti

preparatorios y trataba de la responsabilidad de los obispos en la dirección de sus Iglesias, de sus relaciones con las autoridades centrales romanas, de las conferencias episcopales y de la organización territorial de las Iglesias (diócesis y parroquias). A pesar de las reelaboraciones, el texto se seguía resintiendo del planteamiento «vertical» y «descendente» de la eclesiología, descuidando la dimensión «local». De todas formas, se aceptó el esquema como base para el trabajo del concilio; las principales dificultades se presentaron cuando varios exponentes de la mayoría pidieron que se adecuase a los principios sancionados con los votos orientativos del 30 de octubre, sosteniendo otros que el concilio tenía que intervenir a propósito de la reforma de la curia romana para asegurar su disponibilidad al servicio de los obispos. A la primera petición se objetaba que los votos de finales del octubre no tenían valor vinculante para el concilio, mientras que a la segunda se oponía la reserva explícita que Pablo VI había hecho de este tema. Esto no impidió que se formulasen algunos deseos precisos por parte de varios autorizados padres conciliares respecto a modificaciones sustanciales y significativas en la estructura y en el funcionamiento de la curia, con una atención singular a la hegemonía y a los métodos autoritarios de la congregación del santo Oficio (Frings).

En este contexto recibió una especial atención la instancia en favor de la constitución en torno al papa de un órgano episcopal que pudiera asumir las funciones ejercidas durante siglos por el consistorio de cardenales (en analogía, por otra parte, con el sínodo «permanente» que asiste al patriarca de Constantinopla), es decir, una estrecha y frecuente colaboración con el papa para los problemas que interesan a la Iglesia en su conjunto. La propuesta se inspiraba en el deseo de confortar el oficio papal cada vez más oneroso con el consejo y el consenso de una representación del colegio episcopal, superando el aislamiento exasperado del pontífice, que se había acentuado incluso después del Vaticano I. Sin embargo, toda esta cuestión fue asumida posteriormente por Pablo VI, que en septiembre de 1965 decidió la constitución del sínodo de los obispos como representación del episcopado con funciones consultivas respecto al papa, sínodo que habría de reunirse cada dos o tres años para formular propuestas sobre temas decididos por el mismo papa. De este modo se realizaría una instancia episcopal significativa, que sin embargo dejaba sin solucionar el problema de la dimensión exclusivamente personal del oficio papal.

También a propósito del papel de las conferencias episcopales hubo un intenso debate, registrándose un amplio consenso sobre su función positiva —comprobada ya en diversos países, especialmente europeos— para la determinación de orientaciones pastorales comunes entre los obispos de una misma área geosocial. Se trataba de dar a estas conferencias un auténtico estatuto eclesial, reconociéndoles un amplio ámbito de competencias, y que así disminuyese el centralismo romano. También se expresaron divergentes puntos de vista sobre la oportunidad o no de la multiplicación de obispos titulares y de la determinación de un límite de edad para los obispos residenciales. Después de nueve congregaciones generales, el esquema fue devuelto a la comisión para una elaboración ulterior; por su parte, Pablo VI quiso dar una señal de su propia sensibilidad a las instancias episcopales con un mayor reconocimiento de la responsabilidad de cada obispo y aprobó, el 30 de noviembre, un *motu proprio* con el que se reconocían a los obispos una serie de poderes y facultades que Roma había ido reservándose en los siglos más recientes.

El 18 de noviembre se introdujo la discusión del esquema sobre el ecumenismo, preparado por la comisión mixta entre el secretariado para la unidad y la comisión para las Iglesias orientales. Los cinco capítulos exponían los principios católicos del ecumenismo, los criterios de su actuación, las relaciones de la Iglesia católica con las Iglesias orientales ortodoxas y, más sintéticamente, con las que nacieron de la Reforma, el significado del pueblo judío en la historia de la salvación y, finalmente, el tema candente de la libertad religiosa. Era claro el esfuerzo del texto por formular una actitud católica

sobre el problema de la unidad de la Iglesia que, teniendo en cuenta las esperanzas suscitadas por Juan XXIII y por la presencia en el concilio de los observadores no católicos, superase la intransigencia secular, encerrada en el anhelo estéril de un «retorno» a Roma de los cismáticos y de los herejes. Esta actitud no sólo había aislado a los católicos del movimiento ecuménico que había dado pasos de gigante en el siglo XX, sino que había hecho sobre todo que cristalizase en la Iglesia romana una aceptación fatalista, pasiva, de la división entre los cristianos como un «dato» desagradable, pero imposible de remediar.

El texto propuesto fue acogido bastante favorablemente en su parte propiamente ecuménica, mientras que los dos últimos temas (los judíos y la libertad religiosa) suscitaron violentas oposiciones. Al reconocimiento del significado salvífico del pueblo judío se oponía no sólo el antisemitismo tradicional católico, sino también la resistencia de los padres árabes o filo-árabes, que tenían miedo de que este acto fuera aprovechado políticamente por los sionistas y por el agresivo estado de Israel. A su vez, la propuesta de tener en cuenta la libertad religiosa no sólo como reivindicación de los derechos de la Iglesia católica, sino también como reconocimiento de la libertad de conciencia, encontró profundas reservas en varios sectores del concilio, quizás debido a una formulación todavía poco profundizada teológicamente. De todas formas, el esquema recibió el 21 de noviembre el voto que lo devolvía a la comisión como base de trabajo.

La reforma litúrgica

Se llegó así a la conclusión del segundo periodo que culminó en la sesión del 4 de diciembre de 1963, en el curso de la cual fue posible finalmente que el concilio aprobase solemnemente los dos primeros textos: la constitución sobre la liturgia *Sacrosanctum concilium* (2147 votos favorables, 4 contrarios y 1 abstención) y el decreto *Inter mirifica* sobre los medios de comunicación social, cuya exigüidad explica el elevado número (164) de votos contrarios. Tras una fatigosa e interminable serie de votaciones, la reforma litúrgica llegó felizmente a la conclusión. La constitución quedaba articulada en un proemio y siete capítulos. Los más importantes eran los dos primeros, dedicados a los principios generales de la reforma, a la promoción de la liturgia y al misterio eucarístico. Se trataba de una meta importante, ya que con la constitución conciliar llegaba a su cumplimiento un itinerario largo y complejo, que había afectado unánimemente a muchos fieles en muchas partes de la Iglesia y que ya en la segunda mitad del pontificado de Pío XII había recibido sus primeros tímidos alientos. En realidad, la constitución, al dictar las normas para una renovación litúrgica, formulaba una serie de principios teológicos (centralidad de la palabra de Dios) y eclesiológicos (importancia de la Iglesia local) de gran alcance, destinados a influir positivamente en toda la obra del Vaticano II.

Con ocasión de estas dos solemnes aprobaciones se planteó también el problema de la fórmula con que el papa habría de acoger las decisiones del concilio confiriéndoles su autoridad jurídica en toda la Iglesia. El reglamento conciliar preveía la misma fórmula que había usado ya Pío IX en el Vaticano I, según la cual el papa, con el concurso del voto del concilio *(sacro approbante concilio)* aprobaba y promulgaba los textos. Pablo VI, convencido de que esta fórmula no podía ya proponerse a la luz de la nueva conciencia eclesiológica que había expresado la inmensa mayoría de los padres, aceptó la propuesta elaborada por un grupo restringido de peritos y utilizó el 4 de diciembre —y posteriormente en todas las circunstancias análogas— una fórmula mucho más coherente con las orientaciones conciliares, según la cual, una vez invocada la Trinidad, el papa afirmaba que «todas y cada una de las cosas establecidas en esta constitución eran del agrado de los padres del concilio; y nos, con la potestad apostólica que Cristo nos ha conferido, junto

con los venerables padres, en el Espíritu santo las aprobamos, decretamos y establecemos, y lo que ha sido así establecido conciliarmente ordenamos que se promulgue para la gloria de Dios».

En el discurso final Pablo VI subrayó los resultados conseguidos y la gran cantidad de trabajo que quedaba aún por realizar; aconsejó que se evitasen las impaciencias y las iniciativas arbitrarias en la aplicación de la reforma litúrgica y, finalmente, anunció su propia decisión de hacer una peregrinación a Jerusalén, en la que se encontraría con el patriarca de Constantinopla, Atenágoras. De esta manera el papa hacía suya el ansia de unidad que invadía a todos los cristianos; ir a Jerusalén era un acto de humildad, que confesaba la deuda que todo cristiano tiene contraída con el anuncio evangélico, y un acto de sumisión a los orígenes mismos de la Iglesia.

Mientras el concilio estaba sólo a la mitad de su camino, la aprobación definitiva de la constitución litúrgica abría el periodo de la recepción y de la aplicación de las decisiones conciliares[18]. La iniciativa pasaba necesariamente del cuerpo episcopal a la Iglesia entera y esto planteaba nuevos problemas, estimulantes por un lado, pero también llenos de incógnitas. Como para todo concilio, la aplicación y la recepción constituyen la prueba sin apelaciones de la validez histórica de las decisiones y del espíritu conciliar. Ya durante el Tridentino se había dado una circunstancia análoga, cuando las decisiones de los años 1545-1547 deberían haberse aplicado en la Iglesia, mientras estaba todavía en curso el concilio. Entonces las deliberaciones iniciales se habían mostrado, bajo la prueba de los hechos, carentes de energía y por tanto incapaces de incidir en la vida de la Iglesia; ahora, por el contrario, la constitución litúrgica constituía una referencia esperada y deseada, capaz de suscitar energías inmensas en torno al proyecto de realizar una «participación plena y activa de todo el pueblo» en la liturgia y por eso mismo en la vida de la Iglesia.

La intersesión 1963-1964

El trabajo que quedaba por realizar después de la conclusión del segundo periodo era todavía inmenso. La comisión de coordinación, a mediados de abril de 1964, tenía sobre la mesa unos diez esquemas ya revisados por las respectivas comisiones, que aguardaban ser enviados a los padres. Algunos sobre todo interesaban profundamente a la asamblea y habían comprometido al concilio ante la opinión pública: los textos sobre la Iglesia, sobre la revelación, sobre el ecumenismo y el texto, que aún no se había presentado en el aula, sobre las relaciones con el mundo. Quedaban además dos esquemas sobre la libertad religiosa y sobre el pueblo judío, formulados ahora como declaraciones independientes y no como capítulos del *De oecumenismo*. Finalmente, había un grupo de proyectos de menor interés para la opinión pública, pero de gran importancia pastoral; dependían esencialmente del planteamiento teológico que tuviera la constitución sobre la Iglesia. Se trataba del esquema sobre los obispos y el gobierno de las diócesis, y de los que no había tratado aún la asamblea sobre los sacerdotes, los laicos, las misiones, los religiosos, las Iglesias orientales y algunos otros.

A pesar del recorte drástico de los esquemas, realizado a comienzos de 1963, el concilio seguía sufriendo el planteamiento pletórico de la preparación; se resintió particularmente de ello el tercer periodo de trabajo, afectado a menudo de un ritmo trepidante, que dio pie a que algunos hablasen con ironía del maratón olímpico de los padres. También

18 Ya el 25 de enero Pablo VI instituyo un *Consilium* especial, encomendándole toda la materia relativa a la actuación de la constitución litúrgica, sustrayéndola de la congregación de Ritos Se pensó que se trataba de un modelo para la creación sucesiva de órganos análogos, dedicados a los diversos ámbitos de actuación de las decisiones conciliares, sin embargo, el *Consilium* fue un caso aislado, más aún, pronto quedó absorbido en la congregación correspondiente

en relación con esta exuberancia del orden del día, el problema central de la intersesión de 1963-1964 fue el de la duración del concilio y el de una organización de los trabajos más rápida y más eficiente, que permitiera aligerar la masa de trabajo que se llevaba entre manos. En cuanto a la duración, se hablaba de ciertos deseos de Pablo VI de cerrar definitivamente los trabajos al final del periodo siguiente, cuyo comienzo se había fijado para el 14 de septiembre de 1964. Varios argumentos de tipo práctico parecían apoyar esta hipótesis, especialmente las dificultades que encontraban los obispos, sobre todo de los continentes más lejanos y más pobres, en estar lejos de sus Iglesias durante reiterados periodos. Había que tener en cuenta además que el concilio representaba un momento de excepcional dinamismo de la vida de la Iglesia, que no podía menos de perturbar la acción normal de gobierno de los órganos curiales, que deseaban ardientemente un «retorno a la normalidad». Por el contrario, en favor de la prosecución del concilio estaba la amplitud y la complejidad de los problemas que tratar y sobre todo el hecho de que, dada su naturaleza, el concilio tenía que encontrar en sí mismo sus propios ritmos y sus propios plazos. Algunos pensaban también en una larga pausa (incluso de más de un año), que permitiera una decantación y una serie de experimentaciones, antes de la formulación definitiva de los textos de reforma.

En cuanto al problema de la mayor eficiencia de los métodos de trabajo, se buscaron algunas (ulteriores) modificaciones del reglamento, propuestas por la comisión de coordinación y aprobadas por el papa, que se comunicaron a los padres el 7 de julio de 1964. Tendían ante todo a disminuir el número de intervenciones, dando a los moderadores facultades para invitar a los padres inscritos para hablar sobre el mismo tema a que delegasen en uno o dos de ellos para intervenir en nombre de todo el grupo, o bien aumentando de 5 a 70 el número de padres en nombre de los cuales era posible obtener la palabra tras la clausura del debate. Más aún, el resumen de cada intervención tenía que presentarse cinco días antes, y no sólo tres, quedando sometidos a esta regla incluso los cardenales, que hasta entonces habían quedado exentos de ella. Sin embargo, las continuas modificaciones del reglamento inspiradas en la búsqueda de una eficiencia cuantitativa no lograban respetar siempre la necesidad de un verdadero diálogo dentro del concilio; más aún, en el tercer periodo, todavía más que en los precedentes, se pronunciarían las intervenciones sin que fuera posible averiguar hasta qué punto las recibía la asamblea, confiando exclusivamente a las comisiones su utilización o su rechazo. En esta situación era precisamente donde las intervenciones de planteamiento general, que no presentaban propuestas concretas y singulares, sino más bien una valoración general de los problemas, acababan siendo las menos utilizadas, ya que en el concilio no se desarrollaba en torno a ellas ninguna discusión y las comisiones no encontraban en las mismas variantes concretas los textos que había que acoger y utilizar.

Los órganos directivos del concilio se preocupaban de prohibir la distribución en el aula o en sus inmediatas cercanías de cualquier documento no autorizado, a fin de evitar presiones indebidas sobre los padres, pero el fondo del problema estaba constituido por la carencia de lugares en donde pudieran tratarse los temas conciliares de una forma menos áulica y con la intervención de los peritos y de otros expertos. La praxis experimentada en el concilio de Trento de «congregaciones de los teólogos», que precedían a las sesiones conciliares propiamente dichas y a las que asistían los padres, escuchando el franco debate doctrinal entre los especialistas, no fue recogida por desgracia en el Vaticano II, dando lugar de este modo a la influencia incontrolada de los medios de comunicación social y de los varios círculos que se habían formado espontáneamente[19].

19. Al menos desde octubre de 1964 se reunía semanalmente el *Coetus internationalis patrum*, que constituyó la referencia de los padres de la minoría. Se debatían allí los temas conciliares, se preparaban las enmiendas, se ponía a punto la estrategia a seguir en los trabajos, «siguiendo siempre la doctrina tradicional de la Iglesia».

Siempre durante la intersesión, la publicación el 6 de agosto de la encíclica *Ecclesiam suam* centró de nuevo toda la atención sobre el gran problema eclesiológico; por otra parte, los padres sabían muy bien que era éste el punto en el que se jugaba la suerte del concilio y con ocasión del voto de octubre de 1963 habían indicado ya sin ambigüedades sus propias orientaciones.

El tercer periodo: una agenda sobrecargada

La sesión solemne del 14 de septiembre de 1964 inauguró el nuevo periodo de trabajo con una celebración de Pablo VI con veinticuatro padres, para expresar de forma ejemplar la renovación litúrgica promovida por la constitución aprobada unos meses antes. Estaban finalmente presentes entre los «observadores» los delegados del patriarcado de Constantinopla y de otras Iglesias ortodoxas y «nestorianas», cuya participación era el fruto evidente del encuentro en Jerusalén entre Pablo VI y Atenágoras. En su discurso, el papa reafirmó el deber de la Iglesia de definirse y la exigencia de expresar en su integridad la doctrina que el Vaticano I había formulado de forma incompleta, centrándose tan sólo en las prerrogativas papales. Era palpable la preocupación del pontífice por evitar que la doctrina de la colegialidad episcopal pudiera suponer cualquier *vulnus* a la doctrina aprobada casi un siglo antes. Haciendo suyas estas preocupaciones, Pablo VI —si confirmaba su disponibilidad a la doctrina colegial— tranquilizaba sin embargo a la minoría conciliar, que seguía manifestándose inflexiblemente hostil a la eclesiología de comunión. Estaban en embrión las dificultades y las tensiones que habrían de afectar al clima y al trabajo de todo este tercer periodo.

El 7 de julio se informó a los padres que habían de trabajar sobre tres esquemas ya ampliamente discutidos en el periodo anterior: los *De ecclesia, De oecumenismo* y *De episcoporum munere*; y sobre otros tres: la revelación, el apostolado de los laicos y la Iglesia en el mundo contemporáneo. Del 16 al 30 de septiembre se reanudó el examen del esquema sobre la Iglesia; en efecto, tras los debates de octubre de 1963, la comisión —sobre todo por obra del nuevo secretario adjunto, el lovaniense G. Philips— había preparado un texto articulado en ocho capítulos, dado que a los cuatro primitivos (misterio de la Iglesia, pueblo de Dios, estructura jerárquica, laicos) se habían ido añadiendo en fases sucesivas otros cuatro sobre la vocación universal a la santidad, los religiosos, el horizonte escatológico de la Iglesia y finalmente la Virgen María.

Votados los dos primeros capítulos sin apreciables resistencias, el capítulo III fue fragmentado por iniciativa de la minoría en 39 segmentos, cada uno de los cuales tenía que ser votado por separado. Las votaciones ocuparon hasta nueve días (21-30 de septiembre); las oposiciones más consistentes se refirieron a la colegialidad episcopal que obtuvo más de 300 votos en contra, el diaconado permanente que recibió más de 600, mientras que la posibilidad de conferir el diaconado sin la obligación del celibato fue rechazada con 1364 votos. Cuando el 30 de septiembre se votó globalmente el capítulo III, mientras que los votos contrarios fueron sólo 42, se contaron hasta 572 *placet iuxta modum* con los que la minoría esperaba debilitar, a base de enmiendas, el texto sobre la colegialidad. La mayoría tendría que luchar hasta el final del tercer periodo para afirmar la eclesiología de comunión. Puede afirmarse que este *iter* laborioso sirvió para profundizar mejor en los problemas y para afinar las formulaciones, pero por otro lado no es posible del todo librarse de la impresión de que la formulación estuvo dominada, más que por la búsqueda serena y profunda de la autenticidad evangélica, por la preocupación de responder a las acusaciones, objeciones y reservas de los opositores y de no crear dificultades insuperables a la aprobación del esquema.

También encontró oposiciones el último capítulo, el mariológico. A los padres más comprometidos en la piedad mariana la inserción del tema en el *De ecclesia* les seguía pareciendo una solución minimista, incluso en relación con el elevado número de instancias que se habían presentado en la consulta antepreparatoria en favor de auténticas definiciones mariológicas. A los ojos de la mayoría, sin embargo, se trataba de una solución satisfactoria, que expresaba una doctrina aceptada por toda la Iglesia —incluso más allá de los confines «católicos»—, evitando registrar las opiniones de algunas escuelas o los excesos de ciertos ambientes devocionales.

Ya el 18 de septiembre comenzó el examen del esquema sobre los obispos y el gobierno de las diócesis. La implicación de este tema con la elaboración del *De ecclesia* puso de relieve un problema delicado. En efecto, el esquema sobre los obispos, más directamente pastoral y de reforma, así como los relativos al apostolado de los laicos, a los sacerdotes, a las Iglesias orientales, dependía de las enunciaciones teológicas de los esquemas de tema más general; por tanto era inevitable que, al tratarse de la función de los obispos, hubiera que proceder sobre la base de las orientaciones doctrinales contenidas en el esquema sobre la Iglesia, lo mismo que, cuando se hablaba de los laicos, era imposible dejar de referirse a la parte del mismo esquema que trataba del pueblo de Dios. Pero de hecho, el *De ecclesia* no había recibido todavía la aprobación definitiva y esto permitió a los padres de la minoría volver a proponer los puntos fundamentales de su concepción eclesiológica; así lo hizo, por ejemplo, monseñor Carli a propósito de la colegialidad episcopal y de la participación de los obispos en la dirección de la Iglesia universal. En la medida en que no compartía la convicción de que con la consagración episcopal el obispo entraba a formar parte del colegio episcopal y recibía también una «jurisdicción universal», negaba una de las tesis que sostenía todo el esquema sobre los obispos y que los comprometía con el papa en la *sollicitudo omnium ecclesiarum*.

De este otro modo se puede comprender que fuera tan arduo proceder a la elaboración de unos esquemas en cierto sentido aplicativos respecto a los más propiamente doctrinales, cuando estos últimos no habían recibido todavía una aprobación definitiva. Era inevitable que se buscasen fórmulas de compromiso, privadas del vigor de una aplicación coherente de los principios renovadores que deberían inspirarlos, principios que —a pesar de la inmensa mayoría favorable a los mismos— todavía no había formalizado definitivamente el concilio. A ello hay que añadir que el tratado simultáneo de los dos niveles impedía a los miembros más autorizados y preparados de la asamblea (pocos, numéricamente) participar adecuadamente en la elaboración de todos los temas.

De todas formas, el examen del esquema sobre los obispos concluyó el 22 de septiembre con la devolución a la comisión para su redacción final; el día siguiente la asamblea pasó a un tema mucho más escabroso, a saber, el examen de un texto sobre la libertad religiosa ilustrado por monseñor De Smedt. Las esperanzas en este punto eran especialmente agudas, sobre todo entre los episcopados de los países caracterizados por el pluralismo religioso y confesional, como los Estados Unidos de América, en donde no se había superado la desconfianza a propósito de la actitud de los católicos para con los principios constitucionales; una clara aceptación de la libertad religiosa disiparía todas las dudas. Una vez superado el problema del título del documento (en efecto, «libertad» les parecía demasiado atrevido a algunos, pero «tolerancia» resultaba para la mayoría un término obsoleto y fuera de lugar), se entró en el meollo del debate. El problema más escabroso era el de fundamentar de modo teológicamente convincente, esto es, superando una motivación exclusivamente de derecho natural, la libertad religiosa reivindicada por la Iglesia no ya solamente para los católicos sino para todos los hombres, como señaló el cardenal Cushing. Era una discusión destinada a marcar el final de una época, renun-

ciando al intento tradicional de defender la fe mediante la protección del Estado, creyéndola amenazada por la ciencia y la cultura moderna; eran muchos los que esperaban que esto serviría para borrar la opinión tan difundida de que la Iglesia era enemiga de la libertad. En la discusión la mayor oposición vino de los obispos italianos y españoles, que vivían todavía en un clima de protección estatal y temían por la suerte de los privilegios de sus Iglesias. La discusión se cerró el 25 de septiembre, tras una intervención de monseñor C. Colombo, importante por el hecho de tratarse del antiguo teólogo de confianza del cardenal Montini, que respondió a las preocupaciones de aquellos padres que temían herir o disminuir la verdad de la revelación cristiana tomando posición en favor de la libertad religiosa. La verdad del evangelio, sostuvo monseñor Colombo, se impone con la ayuda de la gracia divina a todos los hombres por su propia fuerza y florece precisamente en un clima de libertad. También intervino en favor de la misma el arzobispo K. Wojtyla, que veía en la afirmación de la libertad religiosa una significativa contradicción a la opresión del régimen comunista. El esquema no volvería al aula hasta el 19 de noviembre, en vísperas de la nueva suspensión de los trabajos.

Análogas dificultades encontró el proyecto de declaración sobre los judíos, presentado el 25 de septiembre por el cardenal Bea, en una redacción notablemente atenuada respecto a la que se discutió en 1963. Se manifestó inmediatamente una mayoría decidida a recuperar en todo su vigor el texto primitivo. Pero quedaban en pie notables interferencias políticas, bien por iniciativa de las organizaciones sionistas bien por parte de los países árabes, tradicionalmente enemigos de los judíos, cuyas autoridades políticas urgían a los obispos de sus propios territorios, haciendo temer dificultades para el ministerio pastoral; en consecuencia, la mayor preocupación era la de reafirmar el carácter puramente religioso de la declaración e impedir toda instrumentalización política. En esta dirección se comprometió especialmnte el cardenal Lercaro, superando una actitud puramente humanitaria y de reparación por el holocausto judío, para poner de relieve los vínculos religiosos fundamentales que existen entre los judíos y los cristianos, es decir, la Biblia y el misterio pascual de los que ambos —aunque de diversa manera— son testigos y celosos guardianes: de la revaloración de la palabra de Dios y de la cena pascual, realizada por la constitución litúrgica, nacía la exigencia de modificar las relaciones de la Iglesia con el pueblo judío. Finalmente, también este texto fue devuelto a la comisión.

Entre el 30 de septiembre y el 6 de octubre se pasó al examen de la nueva redacción, preparada por la comisión mixta, del esquema sobre la revelación divina. Inesperadamente, no suscitó un debate especialmente amplio, a pesar de que la minoría lo creyese en discontinuidad con el decreto tridentino sobre la Escritura y la tradición. Se trataba por el contrario de una integración y de un desarrollo de aquel decreto, según la intención de los autorizados teólogos (Philips, Ratzinger, Congar, Rahner) que habían colaborado en la nueva redacción; el esquema obtuvo una larga aprobación en líneas generales, pero no volvería a presentarse a la asamblea hasta 1965.

El tercer periodo: la crisis de noviembre

Con el mes de octubre de 1964 el ritmo de los trabajos conciliares se fue intensificando cada vez más hasta llegar a ser trepidante, debido no solamente a la mole de los textos por examinar, sino también y sobre todo a la disparidad de los temas que los padres estaban llamados a afrontar y que exigían cada uno por sí mismo un estudio y análisis profundo. En otro plano, se podían percibir ciertos síntomas todavía tenues pero de signo suficientemente unívoco, de una disminución en la sintonía entre el papa y el concilio, causado en parte por el definitivo acomodo de Montini en sus nuevas funciones y en

parte por la presión cada vez más intensa e incesante que ejercían sobre él los exponentes más autorizados de la curia y de la minoría conciliar.

El 5 de octubre volvió a la congregación general el esquema sobre el ecumenismo, que a pesar de recoger consensos muy amplios se vio sepultado por todo un alud de enmiendas, casi 2000, que hicieron necesario un nuevo periodo de elaboración en la comisión. El día siguiente le tocó la vez al esquema sobre el apostolado de los laicos, un tema que —como el ecumenismo— no pertenecía institucionalmente a ninguna de las congregaciones curiales. Sin embargo, el planteamiento del texto no se refería, como debería haber sido, al capítulo II del esquema sobre la Iglesia, que trataba del pueblo de Dios. Por eso, fue inevitable que recibiera muchas críticas en cuanto que vinculaba el deber apostólico de los laicos a un mandato de la jerarquía como suplencia respecto al clero, a quien la secularización y la descristianización impedían estar presente en todos los ambientes. De este modo se estaba muy lejos de la teología de la Iglesia como pueblo de Dios, según la cual todos los cristianos reciben en el bautismo un compromiso apostólico permanente. El debate tuvo momentos significativos de la voluntad de una gran parte del episcopado de emprender con los laicos un nuevo tipo de relaciones, más allá de los planteamientos paternalistas. Los padres se negaron también a aceptar caracterizaciones demasiado determinadas del modo de organizarse del laicado, precisamente porque querían reconocerle al pueblo de Dios una libertad efectiva de expresión y de elección de las formas y de los modos de asociación en relación con las diversas coyunturas históricas y los contextos culturales específicos. Eran muchos los que estaban convencidos de que incluso las organizaciones más acreditadas, como la Acción católica, no podían hipotecar el futuro con el riesgo de endurecer y de generalizar modalidades que habían florecido en una situación bien determinada. Cuando el 13 de octubre tomó la palabra el primer laico (P. Keegan), admitido a intervenir en los debates conciliares, pidió precisamente una vinculación más estrecha entre el planteamiento teológico del *De ecclesia* y el esquema sobre el apostolado de los laicos, invitando al concilio a no encerrar en prescripciones demasiado detalladas la variedad de formas del apostolado laical. Sobre esta base el texto fue devuelto a la comisión para una elaboración ulterior.

Dos días más tarde, en asamblea, se llegó a saber que el cardenal Bea había recibido de la secretaría general del concilio la comunicación de que, por decisión de la comisión de coordinación, el esbozo de declaración sobre las relaciones con los judíos se insertaría en el capítulo II del esquema sobre la Iglesia, en donde se trataba de las relaciones con los no cristianos. La consecuencia más inmediata de esta decisión inesperada era el paso de este tema candente de la competencia del secretariado para la unidad a la de la comisión teológica. Los exponentes de la mayoría conciliar reaccionaron vivamente y el 11 de octubre se envió a Pablo VI una carta, firmada por 17 cardenales, en la que pedían que «se respetasen plenamente los derechos del concilio, para que éste pudiera seguir su trabajo normal»; esta intervención, reforzada por un coloquio entre el papa y el cardenal Frings dos días más tarde, obtuvo el resultado de serenar de nuevo la atmósfera, restaurando la situación anterior.

El 14 de octubre el concilio fue llamado a debatir un nuevo esquema sobre el ministerio y la vida sacerdotal; éste fue juzgado totalmente insatisfactorio y fue devuelto a la comisión para una reformulación radical. De este modo fue posible volver a presentar el esquema sobre las Iglesias orientales, cuyo examen resultó dominado en gran parte por el esfuerzo de coordinarlo con el esquema *De oecumenismo,* elaborado por una comisión distinta con otro espíritu. Las valoraciones de los padres no fueron unívocas: se subrayó que las formulaciones más significativas estaban ya contenidas en el texto sobre el ecumenismo; otros temían que un decreto *ad hoc* sobre las Iglesias orientales acabaría presentándolas tan sólo como apéndices de la Iglesia latina, subrayando una singularidad que podía trasformarse en inferioridad. Los mismos ritos parecían presentarse más bien como una

particularidad en medio de un mundo totalmente latino que como expresiones auténticas de la variedad dentro de la única Iglesia. Según algunos, se habría podido renunciar a este esquema en cuanto que la nueva perspectiva colegial volvía a destacar el principio de comunión entre las Iglesias locales, reconociendo su papel primordial en la realización de la única verdadera Iglesia de Cristo. Muchos, finalmente, sentían cierto malestar por una exposición profunda de los problemas de las Iglesias orientales, dado que no se sentaban en el concilio los obispos ortodoxos y por tanto cualquier decisión, por muy iluminada que fuese, habría resultado inevitablemente un motivo de división. Al final, sin embargo, el texto fue devuelto a la comisión con el mandato de dar la última mano a su redacción con vistas a la sesión final del periodo.

Finalmente, el 20 de octubre, se llegó a uno de los temas más esperados: el esquema XVII, que se había convertido ya en el esquema XIII, donde se trataba de las relaciones entre la Iglesia y el mundo. Ya en la fase preparatoria, que precedió a la presentación a los padres, este texto había tenido una compleja serie de redacciones[20], síntoma inequívoco de la dificultad de exponer de forma satisfactoria una problemática dominada demasiado tiempo por una actitud triunfalista y —al mismo tiempo— victimista de la Iglesia respecto a la cultura y a la sociedad contemporánea. Una reacción comprensible, pero no privada de riesgos, alimentaba esperanzas palingenésicas sobre la obra del concilio, sin tener en cuenta la casi total ausencia de una reflexión espiritual y doctrinal y, más aún, de una elaboración teológica adecuada, que pudiese ofrecer la base para un documento conciliar. Muchos pensaban que había llegado el momento para que la Iglesia, después de haberse definido a sí misma, se comprometiera en los problemas del mundo con claridad y generosidad, precisamente en proporción con la conciencia de ser distinta del mundo, pero corresponsable de su salvación.

El esquema se articulaba en cuatro capítulos dedicados a los fundamentos teológicos del servicio de la Iglesia al mundo, a la pobreza, a la superpoblación y a la guerra; fue presentado en congregación general por una relación de monseñor Guano y, tras un breve debate, recibió un voto favorable (1576 favorables, 296 contrarios), que permitía una discusión profunda sobre los diversos capítulos. El debate siguió una marcha seria y comprometida, como merecía la importancia del tema y las dificultades de su conceptualización; una de las instancias que más se escucharon se refería a la necesidad de un fundamento bíblico más profundo y esmerado de la presencia de la Iglesia en el mundo y de sus relaciones con él. El esquema, según varios padres, se resentía del hecho de que no se había realizado una opción teológica de fondo o, por lo menos, no se había logrado establecer una síntesis equilibrada entre la importancia de la creación renovada por la encarnación por un lado y el carácter imprescindible de la cruz como característica de la presencia cristiana por otro. Por consiguiente, se hacía evidente la carencia de una reflexión teológica suficientemente avanzada, que pudiera servir de apoyo a una enunciación conciliar. Los teólogos más advertidos se esforzaron significativamente en moderar las esperanzas en este sentido, sosteniendo que «no habrá que esperar mucho de este esquema, que no podrá ser más que un comienzo de discusión que habrá de proseguir en los futuros decenios» (Ratzinger). Pensando bien las cosas, el esquema XIII no era más que una de las maneras con que la Iglesia se comprometía en los problemas del mundo, pero no el único ni quizás el más importante; varios padres lo consideraban por eso mismo sobre todo como un testimonio de buena voluntad. La aportación seguramente más eficaz que el concilio podía dar a un auténtico diálogo entre la Iglesia y el mundo consistía en el desarrollo coherente de la renovación de la misma Iglesia, que se había

20. Se habían sucedido diversos «equipos», dando vida a otros tantos proyectos; se tuvo así un esquema «romano»; luego uno «de Malinas», redactado en francés por belgas y franceses; y finalmente uno «de Zurich», redactado precisamente en Zurich en febrero de 1964

ya emprendido aunque tímidamente todavía. Una Iglesia más libre de condicionamientos mundanos, que hubiese encontrado de nuevo su propia naturaleza profunda de pueblo de Dios en peregrinación en la historia, recogido en torno a la Palabra y a la eucaristía, habría sido un hecho tan nuevo y desconcertante que habría dado una aportación decisiva también al progreso de la humanidad.

Pero no fueron muchos los que plantearon el problema en términos tan explícitos, aunque no pocos de los que elogiaron el esquema presentaron algunas objeciones de importancia desde el punto de vista de una teología de las realidades terrenas y de una cosmología demasiado tiempo preteridas. Pero por desgracia los tiempos de la reflexión teológica difícilmente se atienen a plazos inmediatos y tienen más bien necesidad de tiempos no breves y sobre todo de un clima espiritual y cultural propicio y estimulante, ese clima que —ahora resulta evidente— había faltado muchas veces y no podía verse sustituido por la innegable buena voluntad de los obispos y teólogos del concilio. De todas formas, mientras se comunicaba la decisión de Pablo VI de que se celebrase un cuarto periodo de trabajo después del actual que concluiría el 21 de noviembre, el debate, al entrar en los temas tratados en el esquema, puso de manifiesto el planteamiento eurocéntrico y occidental del texto, que reducía su alcance universal y creaba cierto malestar en los episcopados de los otros continentes. Resultó además que algunos episcopados concretos estaban gravemente condicionados por el propio contexto de origen a propósito de unos temas tan importantes como, por ejemplo, como el de la paz. Se corría así el riesgo de que el objetivo central del esquema, esto es, el compromiso de los cristianos en el mundo para contribuir a la solución de los dramáticos problemas del hambre, del racismo, de la paz, se viera prejuzgado por el hecho de que no sólo los cristianos como individuos, sino incluso las Iglesias estaban comprometidas con la situación existente, participando del ejercicio del poder cultural, financiero o político.

Desde este punto de vista era crucial la actitud del concilio a propósito de la guerra y del sistema de la disuasión nuclear, que por aquellos años regía las relaciones entre los dos bloques político-militares contrapuestos. Mientras que Juan XXIII había proclamado en la *Pacem in terris* la superación histórica y teológica de la categoría de «guerra justa», en el debate conciliar prevaleció una actitud más tímida, que recogió la antigua distinción entre guerra justa e injusta y aceptó, aunque como mal menor, la existencia de arsenales atómicos y la producción bélica que los alimentaba. Una voz en sentido contrario habría quedado aislada frente a la intransigencia del episcopado de los Estados Unidos de América, que podía contar con la simpatía del papa. Precisamente para superar dificultades como ésta, algunos padres intentaron sostener la necesidad de que el concilio promoviese la liberación de la Iglesia de los condicionamientos históricos que ofuscaban de forma indebida su trasparencia evangélica. En esta perspectiva el cardenal Lercaro propuso la exigencia de una pobreza cultural de la Iglesia, obviamente no como ignorancia, sino más bien como renuncia a la posesión celosa de un sistema conceptual bien construido y cerrado, para ponerse más bien en una actitud de disponibilidad ante todas las culturas, igualmente capaces de recibir el mensaje evangélico. Es decir, la Iglesia debería aceptar ser pobre y renunciar a proponer el evangelio revestido de una determinada formulación cultural, no esencial respecto al mismo mensaje, e incluso a veces causa de incomprensión, como ya había sucedido en muchas ocasiones.

Entre el 4 y el 6 de noviembre, mientras se concluía el debate sobre el esquema XIII, volvió a la congregación general el texto sobre los obispos y el gobierno de las diócesis corregido por la comisión, pero objeto todavía de un elevado número de «modos» —casi un millar para cada uno de los dos primeros capítulos—, que no habrían permitido aprobarlo definitivamente en la sesión solemne prevista para el día 21 siguiente. También el día 6 se introdujo el esquema sobre el compromiso misional: era el tercer tema —y éste totalmente nuevo— que el concilio se veía llamado a afrontar en el giro de pocos

días, mientras que con la proximidad de la conclusión de este tercer periodo se echaba encima la exigencia de tener algunos textos dispuestos para su aprobación definitiva. En este clima el esquema sobre las misiones se vio despachado en un plazo de tres días. Había sido concebido en una perspectiva totalmente insuficiente respecto al estado de la conciencia misional, estimulada precisamente en aquellos años por el proceso agobiante de la descolonización. Tras el penoso fracaso de una llamada dirigida al papa, que se había dejado llevar por quienes le aconsejaban que el concilio aceptase de cualquier forma el esquema como base de discusión, la misma comisión propuso el 9 de noviembre su retirada para una reelaboración.

El fracaso del esquema sobre las misiones abrió el camino a la presentación de otro esquema, el de la renovación de la vida religiosa, que se expuso a la asamblea el 10 de noviembre y se debatió solamente hasta el 12, cuando fue devuelto a la comisión. Lo mismo se hizo, entre el 17 y el 19 de noviembre, con otro proyecto, el de la educación cristiana, que como el anterior se juzgó poco concreto. Mejor acogida obtuvieron por aquellos mismos días las propuestas sobre la formación sacerdotal, sobre todo porque preveían una amplia responsabilidad de las conferencias episcopales en la determinación de los planes de estudio. Se trataba de una serie de temas inconexos y de esquemas insatisfactorios que cansaban a la asamblea, dando la impresión de que se buscaba casi solamente cumplir con el expediente para que los esquemas que habían sobrevivido a la poda de 1962-1963 realizasen de todas formas el *iter* previsto por el reglamento.

Entre tanto, el 14 de noviembre, los padres recibieron un fascículo que contenía el texto del capítulo III del esquema *De ecclesia* sobre la estructura jerárquica, al que se unía sin embargo «por mandato de la autoridad superior» una *Nota explicativa praevia,* de la que se llevaba hablando varios días, pero que había sido preparada con el mayor secreto a lo largo de unas sesiones de la comisión teológica, en las que se admitía sólo a los obispos miembros, excluyendo de ellas a los teólogos. La nota se presentaba como la interpretación del mismo capítulo, propuesta a los padres por la comisión teológica, antes de pasar a las votaciones sobre las enmiendas; se trataba en realidad de la preocupación del papa por tener también en cuenta los argumentos de la minoría conciliar y por buscar así unas formulaciones que pudieran obtener la unanimidad en la votación definitiva. Con esta finalidad, Pablo VI había propuesto a la comisión una nutrida serie de enmiendas, acogidas en parte y en parte desechadas. También es verdad que el reglamento no preveía modalidades específicas para las aportaciones del papa al trabajo del concilio, por lo que su intervención acababa asumiendo un valor autoritativo que perturbaba al concilio, evocando la imagen de prevaricaciones «monárquicas» que deformaban la imagen correcta del primado.

La nota, firmada formalmente por el secretario general monseñor Felici, se articulaba en cuatro puntos, a los que se añadía una «nota bene». El punto 1 se dedicaba a sostener que el término «colegio» no debía entenderse en una acepción «estrictamente jurídica», como un grupo de iguales, y que el paralelismo entre Pedro y los demás apóstoles por un lado y el sumo pontífice y los obispos por otro no implica «igualdad», sino sólo «proporcionalidad». El segundo punto insistía en el hecho de que la incorporación al colegio como efecto de la consagración episcopal está condicionada por la «comunión jerárquica» (expresión extraña a la tradición teológica y acuñada para aquella ocasión) del nuevo obispo con el papa y los demás obispos, añadiendo que corresponde de todas formas al papa la «determinación jurídica» del ámbito de ejercicio de la autoridad recibida por cada uno en la misma consagración. El punto tercero estaba dedicado a la relación entre modalidad personal y modalidad colegial de ejercicio de la suprema autoridad en la Iglesia; se cuidaba en ella de reservar al papa la opción libre entre una de estas dos modalidades. Finalmente, el último punto —quizás el más retorcido y embrollado de todos— remachaba la libertad del papa respecto a los condicionamientos por parte del

colegio episcopal y, a su vez, la imposibilidad para el colegio mismo de realizar cualquier acto sin la participación o al menos la aprobación del papa. El breve *post-scriptum* añadido estaba inspirado en la preocupación por evitar la impresión de que se hubiera querido negar la licitud o la validez de los actos de los obispos de las Iglesias ortodoxas orientales; de hecho, la redacción poco acertada suscitó problemas más arduos que los que se habría querido evitar.

La *Nota explicativa* se presentaba como un mosaico de proposiciones sacadas, a menudo incluso literalmente, de las intervenciones que habían tenido en el concilio los líderes de la minoría. A pesar de ello, en parte se acababa repitiendo pleonásticamente todo lo que afirmaba el capítulo III del *De ecclesia;* por el contrario, las proposiciones que no estaban en esta línea, pero intentaban reducir al alcance del texto conciliar, quedaban inevitablemente destinadas a la insignificancia, dado que el concilio nunca fue llamado a expresarse sobre la *Nota*. Su acogida por parte de la asamblea no fue favorable; la doctrina de la colegialidad episcopal no era el producto de un golpe de mano, sino un resultado conseguido con gran prudencia, a través de un debate extraordinariamente amplio y articulado y con las máximas convergencias posibles. Si el texto del esquema era todavía oscuro, lo único que hacía falta era aclarar su formulación, a través de un ulterior debate público y el voto consiguiente; pero si, como sostenían los simpatizantes de la *Nota,* ésta no contenía nada más y nada distinto del texto conciliar, entonces ¿por qué encender tensiones innecesarias y conflictos previsibles de interpretación? La *Nota* no se discutió ni se puso a votación, ni siquiera fue firmada por el papa, siendo de este modo extraña a las decisiones conciliares auténticas, un documento de trabajo de la comisión teológica.

Si la aparición de la *Nota explicativa praevia* había suscitado turbaciones e irritaciones, el clima de la asamblea se hizo más tenso todavía el 19 de noviembre, cuando el cardenal Tisserant, como presidente del consejo de la presidencia, comunicó que la declaración sobre la libertad religiosa no podía someterse a los padres para las ulteriores votaciones previstas, dado que se trataba de un texto nuevo, que exigía un examen más profundo. Por consiguiente, habría que dejarlo para el siguiente periodo de trabajo. Esta comunicación fue acogida con una viva preocupación, ya que —aunque fuera en nombre del respeto al reglamento— parecía ir en contra de las prerrogativas de decisión de la asamblea. En efecto, la comunicación de Tisserant debía ponerse en relación con la petición de un grupo de obispos españoles, que se dio a conocer el día anterior y sobre la que el consejo de la presidencia y los moderadores habían pedido un voto a la asamblea. Los obispos firmantes, contrarios a la declaración sobre la libertad religiosa, habían decidido en una reunión en común pedir la aplicación rígida del reglamento para retrasar el voto. Por eso parecía grave que el consejo de la presidencia —órgano habitualmente poco activo— no sólo decidiera no proceder a la votación, sino que asumiera la responsabilidad de devolver un texto que había suscitado unas esperanzas especialmente intensas. Ni siquiera una carta al papa, firmada por 441 padres, obtuvo que se pasara al voto. Este hecho pareció más grave todavía cuando se supo que, tras las tensiones del mes anterior, ya desde el 24 de octubre la comisión había terminado la nueva redacción para presentarla al concilio, y que dos ulteriores revisiones del mismo dispuestas por el secretario de estado ante la comisión teológica habían servido para detener el texto.

Como si esto no fuera suficiente, también el 19 de noviembre se informó a los padres de que en el esquema sobre el ecumenismo se habían introducido «por vía de autoridad» unas veinte modificaciones. Este hecho, dado que se estaba en vísperas de la sesión solemne, ponía a la asamblea en la condición o de rechazar todo el esquema o de aceptar las modificaciones, renunciando a discutirlas, a pesar de que —enviadas por Pablo VI— tendían a difuminar el texto reduciendo su alcance ecuménico, con una inevitable desilusión no sólo para muchos obispos, sino sobre todo para los observadores. En cierto

sentido era conveniente que el programa preveyese la conclusión de los trabajos para el día 21 siguiente, haciendo imposible reacciones más vivas por parte de muchos padres frustrados y desilusionados por las crisis repetidas. Las dos últimas congregaciones generales (19 y 20 de noviembre) se ocuparon de un debate, breve pero muy elevado y humano, a propósito de un texto sobre el sacramento del matrimonio, que trataba de los impedimentos matrimoniales, de los matrimonios mixtos, del consenso matrimonial y de la forma de la celebración del sacramento. El vínculo amoroso que une a los dos esposos pareció asumir entonces su dimensión real; muchos se empeñaron en trascender las habituales distinciones escolásticas de los tres fines del matrimonio y en salir del frío juridicismo canónico para proponer en toda su integridad este profundo acto de comunión entre dos personas, el más profundo que pueda existir entre dos criaturas, hasta el punto de que Cristo lo usó como una analogía de su propia relación con la Iglesia. Evitando, a propósito de la procreación, cualquier adaptación a las modas seculares, se buscó con un afán pastoral no levantar barreras entre los hombres y la Iglesia, esforzándose por captar la realidad humana y teológica de esta relación en toda la densidad que hace posible el desarrollo de las ciencias humanas y teológicas. El debate terminó aceptando la propuesta del moderador cardenal Döpfner de poner este asunto en manos del papa.

La sesión V (21 de noviembre de 1964): Lumen gentium

El siguiente día 21, a pesar de las oscuras sombras de los días anteriores, fueron aprobados solemnemente la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* (2151 votos favorables, 5 contrarios), el decreto sobre el ecumenismo *Unitatis redintegratio* (2137 votos favorables, 11 contrarios) y el decreto sobre las Iglesias orientales *Orientalium ecclesiarum* (2110 votos favorables, 39 contrarios). La casi unanimidad con que fueron aprobados tanto la constitución sobre la Iglesia como el decreto sobre el ecumenismo, quizás incluso inesperada, premiaban tanto la firmeza con que la gran mayoría de los padres había sostenido la eclesiología renovada contenida en la constitución, como la obra de reducción de las distancias que había desempeñado el papa Pablo VI[21]. Tan sólo el futuro demostraría si el innegable carácter elaborado de los textos minaba o no la claridad doctrinal y su repercusión histórica.

La constitución eclesiológica —la única que, con la constitución sobre la palabra de Dios, recibió la calificación de «dogmática»— tiene sus puntos fuertes en los tres primeros capítulos en los que el concilio, siguiendo la tradición patrística y la renovación teológica de la primera mitad del siglo XX, presenta a la Iglesia como «sacramento en Cristo, luz de las gentes», como momento crucial del designio de salvación del Padre que tiene por meta el reino, que es por tanto distinto de la Iglesia. La imagen paulina de cuerpo de Cristo es utilizada también por el Vaticano II, pero en el contexto de la rica y compleja articulación de las imágenes bíblicas de la Iglesia, que exaltan su variedad de aspectos y de elementos: un pueblo peregrino en la historia hacia el cumplimiento de la salvación. Un pueblo con el que Dios ha renovado una alianza eterna, que culminó en la muerte y resurrección de Cristo; con Jesús y por obra del Espíritu todos los miembros de la Iglesia participan en la fe del sacerdocio común, que ejercen primariamente en los sacramentos, en la comunión recíproca, en el servicio a los hombres según los carismas recibidos por cada uno. La comunidad eclesial vive en la sociedad humana y participa de sus vicisitudes, pero precisamente por ser «católica» y misionera no se identifica con ninguna condición particular: social, cultural o racial. La Iglesia de Cristo se realiza en la Iglesia católica, presidida por el romano pontífice, pero no se agota en ella.

21 En el discurso pronunciado durante la sesión Pablo VI, recogiendo una propuesta arrinconada anteriormente por el concilio, proclamó a María «madre de la Iglesia»

Según el concilio, la Iglesia, por voluntad divina, está dotada de ministros cuya autoridad está al servicio de los hermanos. Como sucesores de los apóstoles, instituidos por el mismo Cristo, los obispos continúan su servicio y constituyen un cuerpo o colegio, que es expresión de la comunión que une como hermanas a las Iglesias que ellos presiden. Mediante la consagración episcopal, grado supremo del sacramento del orden, el colegio coopta en su propio seno a nuevos miembros, los cuales, para formar parte legítimamente de él, tienen que estar en comunión con el obispo de Roma. Así pues, los obispos reciben en la consagración sacramental la participación en la triple autoridad de Cristo, de santificar, enseñar y dirigir a la Iglesia local confiada a cada uno de ellos y todos juntamente, unidos entre sí y con el obispo de Roma, a la Iglesia universal.

En su conjunto la constitución *Lumen gentium* representaba un paso adelante respecto a las decisiones del concilio Vaticano I y respecto a algunas actitudes rígidas del magisterio papal de los siguientes decenios. En contra de las previsiones, el concilio no se contentó con yuxtaponer a las prerrogativas papales el reconocimiento de los derechos de los obispos; el amplio aliento espiritual y teológico del documento trazaba la fisonomía de la Iglesia sin limitarse a la dimensión jurídico-institucional y respetando la dinámica de un cuerpo vivo y en continuo devenir. La alteridad entre reino de Dios e Iglesia y entre Iglesia de Cristo y tradiciones eclesiales superaba la unidimensionalidad y la autocomplacencia (eclesiocentrismo) de que había adolecido la teología sobre la Iglesia de los últimos siglos y sentaba las premisas para una sana des-clericalización.

A su vez, el decreto *Unitatis redintegratio* hacía salir al catolicismo de una secular inercia respecto al compromiso por la reconstrucción de la unidad cristiana: inercia que en varias ocasiones se había manifestado como incomprensión y hostilidad frente a los esfuerzos ecuménicos de otros cristianos, a los que no se reconocía una fe auténtica y mucho menos la condición de miembros de comunidades eclesiales. Inspirado en la misma perspectiva teológica de la *Lumen gentium,* el decreto dictaba los principios católicos sobre el ecumenismo, urgía a los fieles para que se comprometieran en la promoción de la unidad cristiana y, finalmente, se dirigía tanto a las Iglesias orientales de tradición ortodoxa como a las comunidades nacidas de la Reforma para propiciar una convergencia en todos los niveles de la vida cristiana. Era especialmente significativo el trazado de un modelo de unidad basada, no ya en la uniformidad y la absorción, sino en la variedad de los carismas y en la complementariedad de las tradiciones. Según este espíritu, se reconocía la necesidad de superar la contraposición de los sistemas doctrinales respectivos, aceptando que el modo y el método de enunciar la fe pueden ser distintos en la complementariedad y que las verdades de la doctrina cristiana tienen grados diferenciados de proximidad respecto al núcleo de la revelación (jerarquía de las verdades).

Finalmente, el breve decreto *Orientalium ecclesiarum,* que sobrevivió a las reiteradas perplejidades que se manifestaron a propósito del mismo (expresadas también en el número relativamente elevado de votos contrarios en la sesión solemne), valoraba la especificidad de las Iglesias orientales unidas a Roma como Iglesias locales, dotadas de peculiaridades legítimas tanto a nivel litúrgico (ritos, lenguas) como a nivel institucional (patriarcados, sínodos, elección de obispos) y disciplinar.

La intersesión 1964-1965 y el comienzo del cuarto periodo

Los meses entre el tercero y cuarto periodo estuvieron caracterizados por un intenso trabajo de las comisiones conciliares —articuladas muchas veces en numerosas subcomisiones—, comprometidas en la elaboración *ex novo* de varios textos, como el de las misiones, o en su revisión a fondo, como el esquema XIII y los de la condición sacerdotal y la vida religiosa. El 4 de enero de 1965 fijó Pablo VI la reapertura de los trabajos de

la congregación general para el 14 de septiembre; a finales de mayo se enviaron a los padres los textos de cinco de los once esquemas que todavía estaban aguardando su aprobación. La finalidad del concilio es ahora la de llegar a pronunciarse «en la concordia más serena y fraternal», según la expresión de Pablo VI, sobre todos los temas todavía abiertos. En este sentido existían problemas no sencillos de organización, por lo que el cuarto periodo habría de caracterizarse más bien por el trabajo de las comisiones y por las votaciones en congregación general que por las discusiones plenarias que tanto fatigaban a los obispos. Todo habría de desarrollarse ordenadamente, respetando los calendarios fijados, pero a costa de renunciar a nuevas profundizaciones y de que quedara cristalizada la dinámica interna de la asamblea. Resultarían especialmente arduas las dificultades con que tropezaron las comisiones, llamadas a tener en cuenta una gran cantidad de enmiendas, a menudo contradictorias entre sí, y obligadas por tanto a componer textos de compromiso, teológicamente débiles.

El discurso de apertura de Pablo VI, el 14 de septiembre, fue acogido favorablemente como un acto de confianza en el concilio, que puso a los pastores «en un estado de tensión, de esfuerzo espiritual», sacándolos del sopor de la vida ordinaria y comprometiéndolos en un acontecimiento de gran alcance y de intensa comunión. El papa, que el 24 de junio anterior se había comprometido en la reforma de la curia romana, en el desarrollo de la revisión del código de derecho canónico y en la profundización de la cuestión del control de nacimientos, sorprendió a los padres con otros dos anuncios importantes: su decisión de dirigirse a las Naciones unidas para defender allí la causa de la paz, y la institución del sínodo de los obispos. En cierto sentido el papa se disponía a recobrar su plena iniciativa en vísperas de la conclusión del concilio.

El 15 de septiembre la asamblea emprendió de nuevo los trabajos, ocupándose del esquema de declaración sobre la libertad religiosa, a propósito del cual el relator, monseñor De Smedt, subrayó que no se trataba de equiparar en lo más mínimo la verdad y el error y que nadie quedaba exento de comprometerse en la búsqueda de la verdad. Las intervenciones más destacadas fueron las del polaco Wyszynsky y el checoslovaco Beran, que habían sufrido la negación de la libertad primero por parte de los nazis y luego por el régimen comunista. Los dos no sólo reivindicaron los derechos de la Iglesia contra los perseguidores, sino que confesaron los errores que se habían cometido en nombre de la Iglesia. Beran, en particular, evocó la hoguera del reformador bohemio Juan Hus, la práctica confesionalista liberal de los Habsburgo, que había hecho del catolicismo una obligación civil y un apoyo del trono *(cuius regio, eius et religio);* subrayó cómo la violencia utilizada en favor de la fe vulnera y humilla sobre todo la fe misma. Se ponía así en primer plano el deber de condenar la violencia y la coacción en el campo de las opiniones religiosas de cualquier modo y por cualquier parte que fuera ejercida. Se iba aclarando cada vez más que se trataba de afirmar la libertad religiosa como enunciado en el plano de la convivencia social y política, lo cual no quita que la Iglesia católica se siga considerando la realización auténtica de la verdadera religión. Estas ulteriores matizaciones llevaron también a muchos obispos italianos, en nombre de los cuales habló el cardenal Urbani, a votar en favor de la declaración; el 19 de noviembre los votos contrarios se habían reducido a 249.

El 21 de septiembre la congregación general, junto con la votación interlocutoria sobre la libertad religiosa, se expresó también sobre el texto corregido del esquema sobre la revelación, así como sobre el esquema —corregido igualmente, incluso por parte de Pablo VI— sobre el apostolado de los laicos, votando entre el 23 y el 27 de septiembre. Pero en realidad la atención del concilio estaba centrada en la nueva redacción del esquema XIII, en el que habían colaborado siete grupos distintos de trabajo y que presentó el mismo 21 de septiembre monseñor Garrone. El texto, que había sido preparado por la comisión de coordinación, a pesar de que tenía más bien la fisonomía de un tratado de

sociología que de un decreto conciliar, ocuparía los trabajos hasta el 6 de octubre. Las críticas siguieron siendo numerosas y penetrantes; muchos rechazaron la identificación entre progreso científico-técnico y realización de la redención, que parecía estar subyacente en muchas páginas del esquema; otras dificultades se referían al lenguaje: en efecto, la Iglesia quería hablar a los hombres de un modo nuevo y no con su forma habitual autoritaria y de condenación, pero no podía ponerse en un plano meramente humano. El esquema mezclaba a veces el lenguaje teológico y de la fe con el mundano, dejando demasiado espacio —según algunos— a las argumentaciones filosóficas y a las revelaciones fenomenológicas. Al menos algunos sectores del concilio se iban dando cuenta cada vez más de que en pocos meses no se podía improvisar una reflexión que se había ido marginando durante siglos; se palpaba una descompensación incolmable entre el espíritu que movía a los padres a formular una nueva actitud eclesial para con el mundo y la maduración conceptual de esta problemática, todavía totalmente insuficiente. Se trataba, como observó uno de los inspiradores del esquema —el dominico Chenu—, de partir de la convicción de que los grandes acontecimientos históricos y los grandes cambios sociales tienen que ver con la realización del reino de Dios y de aprender a reconocer los signos de los tiempos como «lugares teológicos».

Los temas más discutidos fueron de nuevo los de la familia y la paz. A propósito de la familia suscitó un enorme estremecimiento la intervención de un obispo melquita, monseñor Zoghby, que afrontó el problema del cónyuge inocente abandonado e imposibilitado de contraer nuevas nupcias. Con un tono intensamente pastoral esta intervención, sin vulnerar la ley de la indisolubilidad, le pedía a la Iglesia, como madre, que encontrase una solución que permitiera también a estos hijos suyos tan desgraciados vivir en paz. A propósito del problema de la procreación, que ya se había reservado Pablo VI, se introducirían en el texto una serie de apelaciones a la *Casti connubii* de Pío XI y al discurso de Pío XII a las comadronas, para subrayar la continuidad y el carácter irreformable del magisterio, a pesar de que se trataba de documentos de diversa autoridad y de nivel inferior respecto al de una decisión conciliar.

Sobre el tema de la paz se tuvieron ante todo algunas fuertes declaraciones de los cardenales Alfrink, Liénart y Léger, que intentaron llevar la discusión a un clima y a un contexto evangélico, liberándola de las consideraciones técnico-militares (bombas «sucias», bombas «limpias», número de muertos que podían preverse en un conflicto atómico, etc...), que habían complicado el debate en el periodo conciliar anterior. Se condenaba la guerra por ser contraria al espíritu del evangelio y no sólo por las terribles consecuencias que habrían de derivarse de ella; y la condenación tenía que ser total, sin excepción alguna. Resulta ilusorio construir la paz sin condenar cualquier recurso a las armas, aunque sea para restablecer derechos violados, afirmó el arzobispo de Argel, monseñor Duval, que no carecía ciertamente de experiencia en este sentido. El texto final resultó débil en su conjunto; se siguió admitiendo la guerra de defensa, la condenación explícita se refirió sólo a la guerra total, pero se evitó rechazar la carrera armamentística, a pesar de reconocer la legitimidad de la objeción de conciencia. Como en otros temas, el concilio no supo encontrar un lenguaje que expresase una posición auténticamente evangélica, pero empalmó con las posiciones de los grupos «avanzados» del mundo occidental; los textos así formulados envejecerían muy pronto.

El 4 de octubre el obispo de Ivrea, monseñor Bettazzi, haciéndose eco de ciertas instancias que llevaban más de un año circulando entre los padres conciliares, propuso que se sancionase solemnemente la santidad y consiguientemente la ejemplaridad del papa Juan, mediante una canonización conciliar que fuera un acto devoto para con el «papa del concilio», pero también un compromiso para una fidelidad coherente a las líneas de desarrollo y de renovación que él había señalado. Esta iniciativa, que recogía un intento ya expuesto por algunos episcopados del tercer mundo y por el mismo Bettazzi

en 1964, se vio sin embargo bloqueada por el moderador Suenens, suscitando además las reservas de Pablo VI; ¿se temía que un acto asambleario de este tipo, que recogería la antigua praxis de las canonizaciones conciliares, iba a galvanizar al concilio de una forma incontrolable?

Mientras se concluía el debate sobre el esquema XIII, el concilio sancionó, con 2161 votos, el texto del decreto sobre los obispos y el gobierno de las diócesis y el 7 de octubre comenzó el examen del texto sobre el compromiso misionero, completamente rehecho, sobre todo por obra del superior general de los verbitas, J. Schütte, auxiliado por Congar, Ratzinger y Seumaois. También en este caso se planteaba el problema de las relaciones con la eclesiología que había inspirado las constituciones sobre la liturgia y sobre la Iglesia y el decreto sobre el ecumenismo, ya solemnemente aprobados. Precisamente en relación con el capítulo sobre el pueblo de Dios, muchos padres habían pedido que se aclarase cómo la tarea misionera era un compromiso de toda la Iglesia. En realidad, en el esquema la actividad misionera se presentaba como una función propia de la jerarquía, con una evidente falta de sintonía respecto a la visión de la Iglesia como comunión. No menos delicados eran los problemas desde el punto de vista ecuménico; el gran impulso a la unión de los cristianos había nacido precisamente en ambientes misioneros, en donde la concurrencia de las misiones cristianas constituía el escándalo más llamativo. El esquema recordó en este punto el decreto sobre el ecumenismo, afirmando que tenía que existir una colaboración con los hermanos cristianos, no sólo a nivel individual, sino también entre las comunidades eclesiales. Otro aspecto bastante destacado era el que constituía el órgano romano puesto al frente de la actividad misionera, es decir, la congregación *De propaganda fide*. A este propósito el debate llevó inexplicablemente a un texto distinto del elaborado por la comisión, que preveía —según el voto de muchos padres— la creación de un organismo nuevo. *De propaganda fide,* por el contrario, fue confirmada como el único dicasterio competente para las iniciativas misioneras, aunque previendo la participación en su nivel directivo de algunos obispos residenciales, designados por el episcopado misionero. El 12 de octubre el esquema obtuvo el voto favorable.

Mientras se desarrollaba el debate sobre las misiones, se celebraron algunas importantes votaciones con las que la asamblea aprobó el texto de los esquemas sobre la renovación de la vida religiosa y sobre la formación sacerdotal (11 de octubre), así como el de la declaración sobre el pueblo judío, trasformada en declaración sobre las religiones no cristianas (14-15 de octubre), y el de la declaración sobre la educación cristiana. Según el ritmo apretado de este cuarto periodo de trabajo y mientras se acercaba la nueva sesión solemne fijada para el 28 de octubre, entre los días 13 y 16 se examinó también el esquema sobre el ministerio y la vida sacerdotal. En la sesión VII fue posible, por consiguiente, aprobar hasta tres decretos y dos declaraciones, tipo de decisión este último elaborado para temas demasiado candentes o demasiado marginales para ser objeto de un auténtico decreto.

El decreto sobre los obispos *Christus Dominus* (2319 votos favorables, 2 contrarios, 1 nulo) tenía la finalidad de desarrollar en un sentido práctico los principios de la teología del episcopado sancionados por la *Lumen gentium*. Se reconocía la importancia de la Iglesia local como realización auténtica de la Iglesia; se preveía la introducción de un límite de edad para los obispos; obtenían un importante impulso las conferencias episcopales, a las que se había referido también, por otra parte, el acto de Pablo VI al instruir el sínodo de los obispos; se aceptaba que la curia romana tenía que renovarse en su ordenación, comprendiendo también algunos representantes de los obispos de las diversas partes de la Iglesia. El decreto sobre la vida religiosa *Perfectae caritatis* (2325 votos favorables, 4 contrarios), que había pasado por muy accidentadas peripecias, se remitía a su vez al ideal de perfección enunciado en el capítulo VI de la *Lumen gentium,* comprometiéndose a presentar sus líneas de actuación. Las órdenes y las familias religiosas

sacaron de allí sobre todo un profundo estímulo para reexaminar su condición, no sin el riesgo de algunas tensiones internas o con la santa sede. Finalmente, el decreto sobre la formación sacerdotal, *Optatam totius* (2318 votos favorables, 3 contrarios) resultó de los menos adecuados a las exigencias efectivas de la Iglesia, no sólo porque no había podido profundizar en el nudo del celibato eclesiástico, sino sobre todo porque le había faltado al concilio una percepción lúcida de la grave crisis de identidad que llevaba ya varios decenios minando la formación sacerdotal y la misma condición del sacerdote.

La declaración sobre la educación *Gravissimum educationis* (2290 votos a favor, 35 en contra) era el resultado de siete redacciones sucesivas, que atestiguan la dificultad de elaborar una decisión conciliar sobre un tema caracterizado por variaciones regionales muy grandes y condicionado por la concentración exclusiva en las «escuelas católicas», mientras que la mayor parte de los católicos asistía o enseñaba en las escuelas laicas. Por último, la declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas *Nostra aetate* (2221 votos favorables, 88 contrarios, 1 nulo) marcaba, a pesar de las tensiones que había suscitado y de las imperfecciones que perduraban, un giro importante en la actitud católica frente a las otras religiones en general y sobre todo frente al judaísmo, avalando con la autoridad conciliar la orientación que ya había emprendido Juan XXIII con la abolición en la liturgia de la imprecación contra «los pérfidos judíos». El antisemitismo no podría ya jactarse de ninguna legitimación teológica.

Hacia la conclusión de los trabajos

Todavía quedaba un montón inmenso de trabajo por hacer; sobre todo, estaba el esquema de constitución sobre la Iglesia en el mundo moderno. El día después de la sesión solemne, la congregación general, antes de suspender los trabajos durante diez días para intensificar la tarea de las comisiones, votó el texto del esquema sobre la revelación. La tenaz oposición de inspiración tridentina había sido superada por la carta enviada por Pablo VI el 18 de octubre al cardenal Ottaviani, como presidente de la comisión doctrinal. Había quedado mejor determinada la infalibilidad de la Escritura y, respecto a la relación entre la misma Escritura y la tradición, se afirmaba que «la Iglesia consigue la certeza sobre todas las verdades reveladas no a partir de sola la Escritura».

Al reanudarse el trabajo en el aula, el 9 de noviembre se decidió, a fin de comprometer a la asamblea mientras todavía trabajaban las comisiones, que los representantes de las conferencias episcopales expresasen sus opiniones sobre la reforma de la disciplina de las indulgencias, tal como había sido dispuesta de antemano por la penitenciaría apostólica. El proyecto, al no querer afrontar el problema teológico de las indulgencias, se limitaba a unas cuantas modificaciones extrínsecas como la abolición de su determinación cuantitativa (200, 300 días) y al intento de vincular más el mérito adquirido por la indulgencia con la disposición interior con que el fiel realizase la oración o la acción meritoria. La discusión suscitó enseguida la cuestión del fundamento teológico de las indulgencias, que desde el siglo XVI constituía un punto crucial para la disolución de la unidad cristiana. Fue aquella la ocasión para expresar la exigencia de superación de la práctica y de la doctrina de las indulgencias, tal como había madurado en la Iglesia medieval. Los exponentes de las conferencias episcopales, desde el patriarca Máximo IV a los cardenales Alfrink, Döpfner y König manifestaron reservas sustanciales sobre el proyecto, observando que los problemas relativos a la pena y a la culpa no pueden resolverse con puros conceptos canonistas, ni mucho menos con criterios cuantitativos. Lo que debía ser un relleno de las sesiones se mostró en realidad un diálogo muy vivaz y provechoso. Una vez más se ponía de relieve la necesidad de un replanteamiento teológico que no podía verse sustituido por unas normas disciplinares. Vista la marcha del debate, quedó sus-

pendido el 13 de noviembre, con la invitación de enviar sus opiniones por escrito a los que no habían podido tomar la palabra.

Entre tanto, el 9 de noviembre se había expresado el voto favorable al esquema sobre el apostolado de los laicos y el 12-13 sobre el relativo al ministerio sacerdotal. Finalmente, el día 15 se emprendió de nuevo el examen sobre el esquema XIII; la comisión había analizado más de 3000 enmiendas y presentaba así un texto notablemente remodelado, sobre el que seguían existiendo perplejidades entre la misma mayoría conciliar. En efecto, no sólo parecía demasiado prolijo debido a su planteamiento eminentemente descriptivo-sociológico, sino también inspirado en un optimismo bastante superficial y típico de las coyunturas económico-sociales que atravesaba por aquellos años el occidente atlántico. Por otra parte, la eventualidad de tomar posiciones contra el esquema era algo que no se podía proponer, puesto que habría significado un rechazo del espíritu de atención a la humanidad que había inspirado su redacción y que había encendido tantas esperanzas en la opinión pública. El calendario de las últimas semanas de trabajo no permitía ya más pausas.

El 18 de noviembre se celebró una nueva sesión solemne, dedicada a la aprobación de otros dos documentos, la constitución dogmática sobre la revelación *Dei Verbum* (2344 votos favorables, 6 contrarios) y el decreto sobre el apostolado de los laicos *Apostolicam actuositatem* (2340 votos favorables, 2 contrarios). En su alocución el papa hizo dos anuncios de alcance insospechado. Después de renovar el más vivo elogio a la curia romana, asegurando que no se sentía la necesidad de hacer en ella cambios estructurales, sino sólo algunos perfeccionamientos —lo que iba en contra de las esperanzas conciliares en una profunda reforma—, Pablo VI comunicó su decisión de reestructurar la congregación más discutida, la del santo Oficio, que cambiaría de nombre y recibiría un nuevo estatuto. En aquella misma ocasión se informó al concilio de que se introduciría la causa de beatificación de los dos inmediatos predecesores del papa Montini: Pío XII y Juan XXIII; de este modo quedaban significativamente canalizadas las instancias de una canonización conciliar dentro del *iter* burocrático habitual.

La constitución *Dei Verbum* tenía un alcance teológico y pastoral realmente excepcional. Articulada en seis capítulos, estaba basada en la importancia central para la vida cristiana de la palabra de Dios, contenida esencialmente en la Biblia. Finalmente, tras las cautelas y las limitaciones impuestas por el concilio de Trento y tras la marginación de la Escritura que llevó a cabo la contrarreforma católica, con este acto del Vaticano II la Iglesia romana volvía a encontrar una conciencia correcta de su subordinación a la palabra de Dios. La delicada relación entre la Biblia y la tradición, que el concilio renunció a esquematizar en una fórmula, fue colocada de nuevo en una perspectiva de coordinación dinámica, estimulando a la reflexión cristiana y a la experiencia eclesial a nuevas profundizaciones.

El decreto *Apostolicam actuositatem* constituía, a su vez, el punto de llegada del movimiento tan importante de promoción del laicado que atraviesa al catolicismo contemporáneo y que ha animado tantos aspectos de la vida eclesial. Desde esta perspectiva se puede comprender cómo este decreto se coordinó con cierta dificultad y de manera siempre imperfecta con la eclesiología de la *Lumen gentium,* centrada en el pueblo de Dios y no en el laicado ni en la reivindicación de una participación de los laicos en los privilegios espirituales del sacerdocio. Articulado en seis capítulos, el decreto comienza evocando los fundamentos teológicos de la participación de los laicos en la misión de la Iglesia; indica luego los objetivos del apostolado laical, poniendo el acento en la «animación de lo temporal», describe los diferentes ámbitos de este compromiso apostólico y las formas que puede asumir —privilegiando entre ellas, dentro de una óptica totalmente «romana», a la Acción católica—; finalmente, renueva la subordinación de los laicos a la jerarquía y la necesidad de una formación de los mismos para el apostolado.

La aprobación de la Gaudium et spes *y la clausura del Vaticano II*

Después del voto, que ya hemos recordado, del 19 de noviembre sobre el esquema de la declaración sobre la libertad religiosa, las congregaciones generales quedaron suspendidas de nuevo hasta el día 30, a fin de permitir a las comisiones avanzar en el examen y en la integración de las enmiendas en los esquemas restantes (una declaración, dos decretos y una constitución). Así, el 2 de diciembre fue posible el voto sobre el esquema relativo al ministerio y a la vida de los presbíteros, que seguía suscitando muchas insatisfacciones, dando más bien la impresión de ser un recurso para satisfacer las quejas del clero que un acto maduro y consciente. El día 6, tuvo lugar la 168.ª y última congregación de trabajo, fue también posible el voto sobre el texto de la constitución sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo con ocasión del cual fue, a propósito del matrimonio (140) y de la paz (144), se alcanzó el número más elevado de votos contrarios.

Con la IX sesión solemne del 7 de diciembre de 1965 el Vaticano II concluía sus trabajos aprobando la declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae* (2308 votos favorables, 70 contrarios, 6 nulos), el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes* (2394 votos favorables, 5 contrarios), el de la vida y el ministerio sacerdotal *Presbyterorum ordinis* (2390 votos favorables, 4 contrarios) y finalmente la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo *Gaudium et spes* (2309 votos favorables, 75 contrarios, 7 nulos). En aquella misma ocasión se leyó en la basílica de San Pedro y al mismo tiempo en Estambul el perdón mutuo de las excomuniones que se habían intercambiado Roma y Constantinopla casi mil años antes (1054); aquel acto significaba la voluntad real de los cristianos y de sus Iglesias de superar y cancelar las antiguas disensiones, para reanudar un diálogo fraternal y fecundo, libre de los condicionamientos pasados.

A propósito de la libertad religiosa, la declaración *Dignitatis humanae,* después de tantas tensiones e incertidumbres, aunque con una redacción oscilante entre la enunciación teológica y la puramente racional, establecía una profunda innovación en la actitud católica moderna, reconociendo la validez de la plena libertad de conciencia —individual y colectiva—, superando la exclusiva reivindicación habitual de la «libertas ecclesiae» y la distinción correlativa entre hipótesis (libertad para los católicos cuando están en minoría) y tesis (intransigencia de los católicos cuando están en mayoría), y por otra parte la pretensión de defender la verdad contra el error castigando al que yerra. También en este sentido los horizontes que había indicado Juan XXIII mostraban su fecundidad, aunque fuera de modo embrionario.

El decreto *Ad gentes* exponía en seis capítulos los criterios para una renovación radical del espíritu y de la acción misionera insistiendo en la superación de la delegación del compromiso misionero en una pequeña minoría profesionalizada, para afirmar la naturaleza globalmente misionera de la Iglesia entera. Los fermentos que habían ido germinando tanto en la experiencia misionera de América Latina, de Africa y de Asia, en donde se iba llevando a cabo el abandono rápido de la etapa colonial, como en los países de antigua evangelización, sacudidos por la descristianización, encontraban en el decreto un eco significativo y un aval solemne, que habían hecho posible las premisas eclesiológicas asentadas en las constituciones sobre la liturgia y sobre la Iglesia. Aunque de manera poco llamativa los episcopados del tercer mundo habían hecho una aportación decisiva para que prevaleciera esta renovación espiritual, abriendo perspectivas que tan sólo unos años antes se consideraban patrimonio de algún que otro grupo de vanguardia.

Como ya se ha indicado, el decreto *Presbyterorum ordinis,* de forma análoga al de la formación sacerdotal, se resentía de la falta de una reflexión adecuada sobre la condición del sacerdote y no menos de experiencias-piloto, sobre todo después del episodio tan discutido de los sacerdotes obreros de Francia. Menos aún se percibía hasta qué punto

habría de acelerarse la crisis latente con la renovación del contexto social y con el paso de una Iglesia «clerical» a una comunidad pueblo de Dios. Los tres capítulos del decreto resultaban, ya en el mismo momento de su aprobación, un tanto viejos y privados de impulsos idóneos para guiar la evolución futura.

El concilio había concluido con la *Gaudium et spes,* que constaba de nueve capítulos, además de dos proemios, una introducción y una conclusión. Una nota precisaba el significado que había que atribuir a la calificación de «pastoral», afirmando que «sobre la base de principios doctrinales, la constitución intenta exponer la actitud de la Iglesia en relación con el mundo y con los hombres de hoy». En particular, la primera parte (4 capítulos) estaba dedicada a la «doctrina sobre el hombre, sobre el mundo, en el que el hombre se inserta, y sobre las relaciones con estas realidades; la segunda por su parte (5 capítulos) tomaba «más estrechamente en consideración los diversos aspectos de la vida de hoy y de la sociedad humana, especialmente las cuestiones y los problemas que parecen hoy más urgentes en esta materia». El entramado y a veces la mezcla entre consideraciones teológicas y argumentos sociólogicos, entre optimismo evangélico y confianza ingenua en el progreso, no había sido superado en cuanto expresión de las diversas actitudes anímicas presentes no sólo en el concilio sino dentro de la misma mayoría. La identificación lúcida y de largo alcance de los puntos cruciales de las sociedades contemporáneas y del testimonio cristiano entre los hombres (la dignidad humana, la familia, la cultura, la vida económica, la paz) habría sido quizás más incisiva si hubiera estado acompañada de breves alusiones evangélicas más bien que desleída en consideraciones largas y contingentes de filosofía social, que constituían una especie de revancha de la «doctrina social», superada en muchos aspectos por la *Gaudium et spes*. De todas formas hay que recordar la renuncia del concilio a reiterar la condenación del marxismo y del comunismo y su esfuerzo por superar la perspectiva social que había inaugurado la *Rerum novarum* en favor del método inductivo, introducido por las encíclicas sociales de Juan XXIII.

El 8 de diciembre se celebró la clausura formal, solemne y festiva del concilio en la basílica de San Pedro con la publicación de una serie de mensajes del Vaticano II a la humanidad (a los gobernantes, a los hombres del pensamiento y de la ciencia, a los artistas, a las mujeres, a los trabajadores, a los pobres, enfermos y personas que padecen, a los jóvenes). La carta apostólica *In Spiritu sancto* de Pablo VI cerraba el concilio, renovando la aprobación plena de todo lo que se había decidido sinodalmente y pidiendo su religiosa observancia por parte de todos los fieles. En relación tanto con el Tridentino como con el Vaticano I, el clima en que concluían los trabajos conciliares era incomparablemente más sereno entre los obispos, que habían encontrado una unanimidad casi completa, así como entre los fieles, llamados a salir de la pasividad para desarrollar un papel activo y creativo en la realización de las decisiones conciliares. Sin embargo, el Vaticano II, fiel al planteamiento «pastoral» que había recibido de Juan XXIII, no imponía a la Iglesia normas rígidas, comportamientos uniformes, ni prevenía sanciones disciplinares; urgía el catolicismo a renovarse en una confrontación sincera con el Evangelio realizada a la luz de la fe y bajo el impulso de los signos de los tiempos; con el postconcilio se abría la larga etapa de la recepción por parte de las Iglesias.

Bibliografía

Las fuentes oficiales relativas a los trabajos se han conservado en un archivo especial del concilio Vaticano II, en el Vaticano Hasta ahora se han editado los pareceres enviados como respuesta a la consulta antepreparatoria *Acta et Documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando Series I antepraeparatoria* (4 volúmenes en 16 tomos, el último de índices), Citta del Vaticano 1960 1961 A la preparación está dedicada una *Series II praeparatoria,* Città del Vaticano 1965-1989, que consta hasta ahora de 3 volúmenes en 8 tomos, en donde se contienen las actas de la comisión central preparatoria Las actas de las congregaciones generales y de las sesiones solemnes están editadas en *Acta Synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II,* Città del Vaticano, 1970s Hasta 1989 se han publicado 4 volúmenes (correspondientes a los cuatro periodos de trabajo del concilio), que comprenden 25 tomos, a los que se añaden un volumen de índices y dos de apéndices Existe una edición policopiada de las actas de la comisión conciliar para la liturgia A los padres conciliares se les fueron enviando sucesivamente 4 volúmenes de *Schemata*

Los textos de las decisiones se han publicado en *editio typica Constitutiones Decreta Declarationes,* por la secretaria del concilio, en 1966 Para el análisis de las mismas decisiones son de especial ayuda el volumen preparado por Ph Delhaye, M Gueret, P Tombeur, para el CETEDOC de Lovaina, *Concordance, Index, Listes de frequence, Tables comparatives,* Louvain 1974, asi como los 10 volúmenes preparados por G Alberigo y F Magistretti para el Instituto de las ciencias religiosas de Bolonia, *Indices verborum et locutionum decretorum concilii Vaticani II,* Bologna 1968-1986

En varios países estan en curso de formación *Fondi archivistici per la conservazione della documentazione privata di Padri, Periti, Osservatori al concilio* Hasta ahora sólo se han editado algunos fragmentos G Lercaro, *Lettere dal Concilio 1962-1965,* Bologna 1980 (ed preparada por G Battelli), así como Id , *Per la forza dello Spirito Discorsi conciliari,* Bologna 1984 (preparados por el Instituto para las ciencias religiosas de Bolonia), *Vatican II par le cardinal Liénart,* Lille 1976

Las intervenciones publicas de Juan XXIII sobre el concilio han sido recogidas por A y G Alberigo en *Il concilio della speranza,* Padova 1985, las de Pablo VI antes de su pontificado y durante el mismo han sido publicadas por A Rimoldi, *Discorsi e scritti sul concilio (1959 1963),* Roma Brescia 1983 y *Discorsi e documenti sul concilio (1963-1965),* Roma 1986

G Baraúna se ha encargado de recoger algunos estudios de especial interés sobre las constitu ciones de la liturgia, de la Iglesia y de la Iglesia en el mundo *La sacra liturgia rinnovata dal Concilio,* Torino 1964, *La Iglesia del Vaticano II,* Barcelona [3]1968, *La Iglesia en el mundo de hoy,* Madrid 1967

Para la historia del Vaticano II, mientras no se publique una exposición organica, pueden consultarse algunas colecciones de comentarios contemporáneos G Caprile, *Il concilio Vaticano II* (5 vols), Roma 1966-1969, , Y M Congar, *Vatican II Le Concile au jour le jour* (4 vols), Paris 1963-1966, H Fesquet, *Diario del concilio,* Barcelona 1967, A Laurentin, *Apuesta del*

concilio, Madrid 1963; Id., *L'Enjou du Concile* (4 vols.), Paris 1962-1965; R. La Valle, *Coraggio del Concilio (II sessione),* Brescia 1964; Id., *Fedeltà al Concilio (III sessione),* Brescia 1965; Id., *Il Concilio nelle nostre mani (IV sessione),* Brescia 1966; X. Rynne, *Letters from Vatican City. Vatican Council II* (5 vols.), London 1963-New York 1966; A. Wenger, *Vatican II* I-IV, Paris 1963-1966.

LOS AUTORES

Giuseppe Alberigo es profesor de historia de la Iglesia en la universidad de Bolonia y dirige el Instituto para las ciencias religiosas; ha dirigido la edición de los *Conciliorum Oecumenicorum Decreta,* Bolonia 1973; ha publicado numerosos estudios y volúmenes de historia conciliar *(I vescovi italiani al concilio di Trento,* Firenze 1959; *Chiesa conciliare: identità e significato del conciliarismo,* Brescia 1981; *Nostalgie di unità,* Genova 1990).

Alberto Melloni forma parte del Instituto para las ciencias religiosas de Bolonia; ha estudiado y editado los escritos de Juan XXIII; recientemente ha publicado estudios sobre las relaciones entre el derecho canónico y la eclesiología medieval y el volumen *Innocenzo IV. La concezione e l'esperienza della cristianità come «regimen unius personae»,* Genova 1990.

Lorenzo Perrone es profesor de historia del cristianismo en la universidad de Pisa; es autor de numerosos estudios sobre la historia y sobre las fuentes cruciales del pensamiento teológico en la antigua Iglesia, entre ellos el volumen *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche dal concilio di Efeso (431) al II concilio di Constantinopoli (553),* Brescia 1980.

Umberto Proch colabora en varias revistas; ha publicado un amplio estudio de la fórmula del Florentino *Tenere Primatum: il senso del primato del vescovo di Roma nelle discussioni fra latini e greci al concilio di Ferrara-Firenze (1438-1439),* Trento 1986.

Marc Venard enseña historia moderna en la universidad de Nanterre (París X); ha trabajado en varias empresas de estudio sobre las visitas pastorales en la edad moderna y ha estudiado varios aspectos de la edad de la Reforma y de la contrarreforma en Francia, a partir de *L'Eglise d'Avignon au XVIe siècle,* Lille 1980.

Joseph Wohlmuth es profesor de historia de la Iglesia en la universidad de Bonn; ha publicado numerosos estudios sobre la historia de la dogmática y se ha interesado por las dinámicas del conciliarismo, entre ellos el volumen *Verständigung in der Kirche. Untersucht an der Sprache des Konzils von Basel,* Mainz 1983.

Panayotis A. Yannopoulos trabaja en la facultad de teología de la universidad de Louvain-la-Neuve; ha publicado ensayos de historia bizantina, entre ellos el volumen *La société profane dans l'empire Byzantin des VIIe, VIIIe, IXe siècles,* Louvain 1975.

INDICE ANALITICO*

Alberto Melloni

* En el indice se omiten las referencias a los 21 concilios ecumenicos de los que trata la obra, tampoco se recogen los nombres de las bibliografias que se encuentran como apendice de cada uno de los ensayos

INDICE GENERAL